ANTONIO BRAVO GARCÍA

Viajes por Bizancio y Occidente

recopilación de estudios editada por
Antonio Guzmán Guerra
Inmaculada Pérez Martín
Juan Signes Codoñer

Dykinson, S.L.

Viajes por Bizancio y Occidente

Antonio Bravo García

Viajes por Bizancio y Occidente

recopilación de estudios editada
por
Antonio Guzmán Guerra
Inmaculada Pérez Martín
Juan Signes Codoñer

Dykinson, S.L.

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográñcos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra *(www.conlicencia.com;* 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Portada: se reproduce un detalle del famoso fresco de la procesión de los Reyes Magos pintado por Benozzo Gozzoli entre 1459-1461 para el palacio Medici Riccardi de Florencia en el que el artista quiso representar a algunos de los participantes bizantinos en el concilio celebrado en esa ciudad en 1439. En la imagen, junto a un autorretrato del propio Gozzoli, con un gorro rojo, figura a su derecha un dignatario barbado, que mira de soslayo y al que Silvia Ronchey en su libro L'Enigma di Piero della Francesca (Milán 2006) identifica con el famoso filósofo bizantino Jorge Gemiste Pletón. Los editores del volumen se inclinan por suponer que este personaje representa al famoso erudito Luludios Perros Tolmirós, que se sabe firmó las actas del concilio con un arbolado monocondilio y trató a muchos de los humanistas florentinos del momento, algo de lo que dan prueba sus numerosos escritos.

© Antonio Bravo García
© Los editores
© Editorial Dykinson
Madrid, 2014

Editorial DYKINSON, S.L.
Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 915442846 - (+34) 915442869
e-mail: info@dykinson.com
http://www.dykinson.es
http://www.dykinson.com

ISBN: 978-84-9085-237-8

Consejo Editorial véase www.dykinson.com/quienessomos

Preimpresión:
Besing Servicios Gráficos, S.L.
besingsg@gmail.com

ÍNDICE

Prólogo 9

I. El viaje de las personas 17

I.1. "Constantinopla, de lo visto a lo imaginado", en V. Cristóbal - J. de la Villa (eds.), *Ciudades del mundo antiguo,* Madrid 1997, 187-229 19

I.2. "La Constantinopla que vieron González de Clavijo y Tafur: los monasterios", *Erytheia* 2 (1983) 39-47 51

I.3. "La *Crónica* de los Gattilusios y otras cuestiones de historia bizantina en la *Embajada a Tamorlán*", *Estudios Clásicos* 26.2 (1984) [= *Apophoreta Philologica Emmanueli Fernández-Galiano a sodalibus oblata*], 27-37 59

I.4. "Emperadores bizantinos en tierras de Occidente", *Βυζαντιακά* 14 (1994) 109-139 69

I.5. "La imagen de Bizancio en los viajeros medievales españoles. Notas para un nuevo comentario a sus relatos (I)", en I. Pérez Martín - P. Bádenas de la Peña (eds.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna,* Madrid 2004, 381-436 89

I.6. "Viejo y nuevo sobre los viajeros a y desde Bizancio", en M. Cortés Arrese (coord.), *Caminos de Bizancio,* Cuenca 2007, 13-46 129

II. El viaje de los textos 155
II.1. "La tradición directa de los autores antiguos en época bizantina", en O. Pecere (ed.), *Itinerari dei testi antichi,* Roma 1992, 7-27 157
II.2. "La poesía griega en Bizancio: su recepción y conservación", *Revista de Filología Románica* 6 (1989) 277-324 173
II.3. "La calma que precede a la tormenta: el Concilio de Florencia y su papel en la transmisión de los textos clásicos", en M.I. Publio Rodríguez Alfageme (comp.), *Los clásicos como pretexto,* Madrid 1988, 47-67 219

III. El viaje de las ideas 235
III.1. "Aspectos de la cultura griega en la Península Ibérica durante la Edad Media", *Evphrosyne* 17 (1989) 361-372 237
III.2. "Bizancio y Occidente en el espejo de la confrontación religiosa", en A. Pérez Jiménez - G. Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo* (Mediterránea 2), Madrid 1996, 157-213 247
III.3. "La España visigoda y el mundo bizantino: aspectos culturales y teológicos", en M. Cortés Arrese (coord.), *Toledo y Bizancio,* Cuenca 2002, 123-165 283
III.4. "Bizancio y el Renacimiento" en F.L. Lisi y Bereterbide *et alii* (eds.), *Didáctica del griego y de la cultura clásica*, Madrid 1996, 127-144 303
III.5. "Aristóteles en la España del siglo XVI: Antecedentes, alcance y matices de su influencia", *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997) 203-249 317

Bibliografía 365

Tabula gratulatoria 421

PRÓLOGO*

Para los conocedores del mundo bizantino la personalidad y actividad investigadora de Antonio Bravo García constituyen el eslabón fundamental entre los pioneros de estos estudios en España tras la guerra civil –personas como Sebastián Cirac de Estopañán (1903-1970) o Gregorio de Andrés (1919-2005)– y las nuevas generaciones que emergieron a partir de los años noventa y cuya trayectoria académica estuvo determinada por la mayor abundancia de medios, la formación en el extranjero y las facilidades para viajar y adquirir libros. Si todas las épocas lo son en cierto modo de transición, sin duda lo fue aquella en la que le tocó vivir al profesor Bravo: nacido en Málaga en las Navidades de 1944 (en plena ofensiva alemana en las Ardenas belgas), allí cursó los estudios primarios y secundarios, antes de trasladarse, en 1963, a la entonces llamada Universidad Central en Madrid (oficialmente Complutense desde 1970). Fue Filología Clásica la carrera elegida por Antonio Bravo para realizar sus estudios. La especialidad no existía en Andalucía por aquel entonces (se introdujo en Sevilla y en Granada poco después, en los años 1966-1967) y sólo se impartía en Salamanca y Barcelona, además de en Madrid, por lo que eran muchos los andaluces que acudían a la capital para cursar estos estudios.

En aquellos tiempos Historia Antigua estaba dentro de la carrera de Clásicas (la ruptura vino después), por lo que el joven Bravo, con una visión amplia de la Antigüedad (inicialmente había querido estudiar filosofía) escogió como director de su memoria de licenciatura a Santiago Montero Díaz, que se acababa de reintegrar a su cátedra en marzo de 1967, después de pasar en Chile dos años de exilio. Eran fechas turbulentas: Bravo se licenciaba en torno a mayo de 1968, cuando el país, cerrado a Europa, seguía con curiosidad los sucesos que acaecían en Francia.

Después de haber sido becario, profesor adjunto provisional, encargado de curso, profesor adjunto por oposición y profesor agregado interino –unas denominaciones hoy obsoletas que reflejan el intrincado *cursus honorum* por el que tenían que pasar entonces los escasos licenciados que se dedicaban al mundo clásico–, fue en julio de 1975, pocos meses antes de la muerte de Franco, cuando obtuvo el puesto de Profesor Agregado por Oposición, siempre en el ámbito de la Filología Griega. Había defendido su tesis doctoral poco antes, en 1972, bajo la dirección del profesor José Sánchez Lasso

* El presente libro se inscribe dentro los dos subproyectos (01 y 02) incluidos en el proyecto de investigación FFI2012-37908-C02.

de la Vega, sobre *El tema paz-guerra en la literatura griega no cristiana de la Época Imperial (siglos I-II)*.

Bravo afrontó la transición española apenas iniciada la treintena con el mismo entusiasmo y voracidad que muchos de sus coetáneos. En su caso eso se tradujo inicialmente en una actividad insaciable como lector de todos los libros que caían en su mano y que, de alguna manera, tenían que ver con el mundo griego, tanto textos como monografías. Su interés por la filosofía y, especialmente, por la historia de las mentalidades, le sirvió de hilo conductor en todas sus aproximaciones al mundo clásico y supo pronto imbuir de ellas a la docencia de disciplinas aparentemente tan áridas como la paleografía griega, la crítica textual o la métrica que en sus manos derivaron siempre a problemas de transmisión, que es lo mismo que decir de recepción del mundo clásico… De esta forma llegó a Bizancio, que se convertiría en eje gravitatorio de toda su producción científica e investigadora.

El camino transitado por Bravo no era entonces –ni lo es ahora– fácil ni evidente para un filólogo griego español. La Filología Clásica en España, que había ido desarrollándose lentamente durante el franquismo después del brusco final de los "padres fundadores" de época de la Segunda República, había ido abriéndose poco a poco a periodos y presupuestos tardíos, lo que entre los latinistas supuso el desarrollo de una amplia escuela de medievalistas y humanistas, mientras que entre los helenistas significó la aparición de estudiosos de la literatura helenística e imperial. Precisamente fue este último el ámbito de estudios con el que, como hemos dicho, Bravo se inició en la actividad investigadora con su tesis doctoral. No obstante, no había entre los helenistas de entonces, muchos de ellos todavía hoy figuras señeras de la Filología Griega, especial interés por el mundo bizantino. Y a pesar de que algunos de ellos, como el mencionado Lasso de la Vega, o Luis Gil, transitaron con éxito notable por los caminos de la tradición clásica y el humanismo españoles, apenas hubo quienes dirigieran su atención al periodo bizantino más allá de los emigrantes griegos del periodo final (siglos XV-XVI), muchos de ellos activos como copistas e intelectuales en tierras españolas. El periodo bizantino se consideraba decadente, transitorio, a fin de cuentas, "medieval", tan alejado de la Antigüedad Clásica como del Renacimiento. Ni siquiera el estudio de sus manuscritos, portadores del legado clásico, merecía especial interés y ello a pesar de que España poseía un no desdeñable fondo de manuscritos griegos, sobre todo en El Escorial y la Biblioteca Nacional de Madrid. Esto explica que Gregorio de Andrés, uno de los helenistas más reconocidos fuera de nuestras fronteras sobre todo por sus abundantes estudios sobre el fondo manuscrito griego de El Escorial, permaneciera por lo general ignorado en el mundo académico y que, a su muerte, su figura y su obra no recibieran homenaje alguno por parte de la Universidad española.

En este panorama la excepción que confirma la regla fue Manuel Fernández-Galiano (1918-1988), el primer presidente del Comité Español de Bizantinística (miembro de la Association Internationale des Études Byzantines) y

catedrático de Filología Griega, desde 1970, en la recién creada Universidad Autónoma de Madrid, de la que llegaría a ser vicerrector. Bajo su inspiración, un grupo de estudiosos organizarían en 1981 en Madrid, a la sombra de la llamada Asociación Cultural Hispano-helénica (ACHH), las primeras Jornadas de Bizancio, de las que pronto surgiría, al año siguiente, el primer número de *Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, decana de las publicaciones de Bizantinística en España, de la que Antonio Bravo fue un intenso colaborador.[1] En el diseño global de los Estudios bizantinos en nuestro país, las Jornadas eran los encuentros científicos, *Erytheia* el vehículo de publicación más al alcance de los estudiosos y el Comité, el vínculo con el mundo exterior.

Pero, por encima de esta aparente homogeneidad, en este grupo inicial de bizantinistas confluían diferentes disciplinas: los historiadores del mundo romano, los filólogos clásicos, los historiadores del arte, por no hablar de los neohelenistas que buscaban en Bizancio las raíces de la cultura griega moderna. Tal vez simplificando, podrían señalarse dos tendencias principales, representadas por una parte por los historiadores del periodo protobizantino o tardoantiguo (siglos IV-VI) y por otra por los que se dedicaron más bien a trabajar sobre autores y transmisión de textos del periodo final (siglos XIV-XV). Entre ambos quedaba el "núcleo duro" de la historia bizantina, los siglos VII al XIII, que se resistían al análisis de los helenistas españoles, acostumbrados a abordar Bizancio desde la periferia, tanto geográfica (las relaciones de Bizancio con su vecinos) como cronológica (el periodo de formación o el de decadencia del imperio). El profesor Bravo, por el contrario, gracias a años de intensas lecturas y a la plataforma que le proporcionó el conocimiento de la literatura griega imperial, se lanzó al estudio de Bizancio en su periodo central y produjo desde comienzos de los ochenta un gran número de publicaciones en las que demostró un conocimiento de primera mano de la literatura bizantina. También realizó con frecuencia viajes y estancias en centros académicos del extranjero, en países como Grecia, Italia, Austria, Inglaterra y Francia para consultar in situ sus bibliotecas y archivos. Entre ellas, fueron determinantes sus repetidas estancias en el Warburg Institute de Londres, una biblioteca poliédrica de acceso directo que, con su sabia organización temática, ofrecía la combinación de disciplinas que Bravo predicaba y que tan difícil era de obtener en el encasillado sistema académico español.

Desde España el profesor Bravo, ya como catedrático, contribuyó a difundir estos estudios, formó en el Departamento de Filología Clásica de la Complutense una gran biblioteca de textos y monografías sobre Bizancio gracias a los proyectos de investigación que coordinó y, finalmente, abrió el mundo de la bizantinística europea a sus alumnos españoles.[2] Como miembro y des-

[1] Bravo escribió la necrológica de Galiano en *Erytheia* 10 (1989) 5-6.

[2] Cuatro fueron las tesis dirigidas por el profesor Bravo en sus años de docencia académica: I. Pérez Martín, *El Patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la Transmisión de los textos clásicos en Bizancio*,

pués presidente del Comité, Bravo representó a la Bizantinística española en distintos foros, colaboró en las Jornadas de Bizancio y fue el primero en ofrecer en el programa de estudios de la UCM no sólo la asignatura de Paleografía Griega (con esta u otras denominaciones alternativas, cuando los historiadores hicieron valer sus derechos sobre el término), sino también cursos de Diplomática bizantina y una Introducción a Bizancio. Cuando, después de años de décadas de intensa actividad, el Comité Español de Estudios Bizantinos dio finalmente paso en 2009 a la creación de la Sociedad Española de Bizantinística (cuyos estatutos oficializaban la voluntad del primitivo Comité de promover el conocimiento de Bizancio en España) Antonio Bravo supo generosamente ceder el testigo a las nuevas generaciones y pasar a un segundo plano.

Es difícil sintetizar en unas pocas líneas su aportación científica a la disciplina. De su vasto conocimiento y su reflexiva mente daría cuenta en 1997 con la publicación en Estudios Clásicos (con ayuda de dos discípulos suyos) de una exhaustiva introducción bibliográfica a Bizancio titulada *El Imperio bizantino. Historia y Civilización. Coordenadas bibliográficas,* acogida dentro de una serie de *Bibliografías generales para la Sociedad Española de Estudios Clásicos.* Se trata de una obra que, a pesar de los años transcurridos y los modernos medios informáticos, todavía sigue siendo válida por la visión que establece de Bizancio, que compartimenta en una serie de ámbitos de estudio: nunca hasta la fecha se había intentado en nuestro país una aproximación global al periodo griego medieval como la realizada en este volumen de manera sistemática, ofreciendo una valoración sucinta y precisa de cada uno de los ámbitos de estudio. Ese mismo año, 1997, vio también la publicación de su libro *Bizancio. Perfiles de un Imperio*, editado por Akal, que suponía el complemento ideal al anterior, en la medida en que a través de una serie de estudios evocaba distintas facetas de su ideología, historia, ética y cultura, considerando de forma esencial su transmisión (entre la oralidad y la escritura) y su irradiación más allá de sus fronteras. Frente a muchas historias de Bizancio hechas por no especialistas que surgieron por esos años (y todavía recientemente) el profesor Bravo hacía una aproximación a Bizancio compleja, matizada, necesariamente contradictoria, que nacía de un íntimo contacto con los textos verdaderamente leídos y anotados.

Pero si estas dos obras de 1997 de algún modo representan la quintaesencia de su dedicación a Bizancio, quizás precisamente por ser las más conocidas al estar publicadas en formato de libro, es preciso reconocer que la aportación de Antonio Bravo a la Bizantinística española va mucho más allá de ellas y se sustancia en una serie ininterrumpida de publicaciones (más

---

Madrid CSIC 1996 (codirector P. Bádenas de la Peña) (Madrid 1992), J. Signes Codoñer, *El periodo del segundo Iconoclasmo en Theophanes Continuatus. Análisis y comentario de los tres primeros libros de la Crónica* (Salamanca 1993); Javier Ortolá, *Florio y Platzia Flora. Una novela bizantina de época paleóloga* (Madrid 1998); Francisco M. Fernández Jiménez, *La antropología de Simeón el Nuevo Teólogo* (Madrid 1998). De otras muchas tesis, dirigidas por colegas de otras Universidades, actuó como tutor y padrino en la Complutense.

de 130) que abordan los más variopintos temas de la cultura bizantina y están todas ellas caracterizadas por el rigor en la exposición, la honradez metodológica (escribir solo de lo que se conoce) y una clara voluntad didáctica y difusión, consistente en la explicación diáfana de los problemas que se aborda, lejos del engolamiento académico. Sería imposible dar cuenta en estas páginas de ellas y de las sustanciales aportaciones que ofrecen, pero baste aquí con señalar que fueron esencialmente tres los ámbitos a los que dedicó su atención, dentro del vasto campo de estudios que le ofrecía la milenaria historia del Imperio bizantino y su literatura, desde la fundación de Constantinopla en el año 330 por Constantino I el Grande hasta la propia toma de la ciudad por los turcos en 1453.

a) *La paleografía griega*. En los años 80 del siglo pasado, sin catálogos ni imágenes de manuscritos u otros recursos de libre acceso en la red, no era en absoluto fácil ser paleógrafo griego en España. Aunque nuestro país contaba, como hemos señalado arriba, con algunas colecciones de manuscritos bizantinos de relevancia como El Escorial y la Biblioteca Nacional, bien conocidas gracias a los recientes catálogos de Gregorio de Andrés, la investigación que tales fondos necesitaban era difícil en nuestro país por la carencia de instrumentos de estudio. Antonio Bravo percibió esta carencia, construyó con esfuerzo una biblioteca en parte personal y en parte en el Departamento de Griego de la UCM gracias a la que adquirió su formación puramente autodidacta. Es cierto que su maestro, Lasso de la Vega, en tanto que aplicado corrector del texto de algunos autores clásicos, conocía el mundo de los manuscritos griegos, y de hecho llegó a poseer un manuscrito griego del siglo XVI. Pero fue el profesor Bravo el primero que investigó en profundidad, sistemáticamente (algunos veranos llegó a pasar con su familia en un camping de El Escorial para poder frecuentar la biblioteca por las mañanas) y con notables resultados la labor de los copistas de manuscritos griegos conservados en España.[3] Es más, fue capaz, tanto con su docencia de

[3] Entre varias publicaciones pueden citarse, además de un buen número de contribuciones cortas, sus "Varia graeca manuscripta I", *CFC* 15 (1980) 261-296; "En torno a algunos manuscritos de Apolonio de Rodas conservados en bibliotecas españolas: notas de paleografía", *Emerita* 51 (1983) 97-117; "Varia palaeographica graeca I", *CFC* 18 (1983-84) 65-81; "Varia palaeographica graeca II", *Habis* 12 (1981) 71-79; "Varia palaeographica graeca III", en *Athlon. Satvra grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, vol. II, Madrid 1987, 103-113; "Varia lexicographica graeca manuscripta I: *De vocibus animalium*", *Habis* 9 (1978) 83-94; "Varia lexicographica graeca manuscripta II: sacra et profana", *Emerita* 46 (1978) 343-346; "Varia lexicographica graeca manuscripta III: lexica botanica", *Emerita* 47 (1979) 347-355; "Varia lexicographica graeca manuscripta IV: lexica medica", *Helmantica* 25 (1984) 369-389; "Varia lexicographica graeca manuscripta V: Iohannis Philoponi *Collectio vocum*", *Estudios Clásicos* 27 (1985) 149-156; "El *Matritensis* BN 4636 (N 115), ff. 109-119v del *Ión* platónico; un estudio codicológico, paleográfico y crítico (I): notas de codicología", *Revista del Colegio Universitario de Ciudad Real (Cuaderno de Filología)* 2 (1983) 3-43; "El Matritensis BN 4636 (N 115), ff. 109-119v del *Ión* platónico; un estudio codicológico, paleográfico y crítico (II): notas de paleografía", *Faventia* 6 (1984) 33-78; "Documentos greco-bizantinos conservados en España (I)", *Erytheia* 7 (1986) 63-92; "Platón, *Io* 540 c 2 y el *Matritensis* BN 4636 (N 115)", en J.A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio (Estudios actuales de textos griegos)*, Madrid 1995, 255-272; "El Aristófanes de las bibliotecas de la Comunidad de Madrid: una ojeada a los fondos de El Escorial",

décadas en este ámbito, como por sus publicaciones, de sentar las bases de esta disciplina en nuestro país.[4] Esta labor hizo que fuera elegido miembro del Comité International de Paléographie Grecque, participando en varios congresos internacionales y siendo él mismo encargado de organizar en la Universidad Complutense de Madrid en el año 2008, el VIIe Colloque International de Paléographie Grecque, un hecho que tuvo lugar por primera vez en España y que supuso la consolidación de estos estudios en nuestro país. En efecto, las actas de aquellas jornadas, publicadas con presteza por la editorial Brepols, recogen las aportaciones de muchos españoles,[5] casi todos ellos alumnos de Antonio Bravo en la aulas de la Complutense, aunque algunos de ellos, instados por el propio maestro, continuaran en el extranjero la formación especializada que España no podía ofrecerles.

b) *El pensamiento y la filosofía bizantinas.* Podrían citarse numerosas publicaciones del profesor Bravo, que tienen por eje bien la magia,[6] bien el mundo de los sueños (y su base aristotélica),[7] bien incluso el ascetismo y la

---

en J.A. López Férez (ed.), *La comedia griega y su influencia en la literatura española*, Madrid 1998, pp. 369-386; "Once more on Darmarios' collaborators", en N. Oikonomidis (ed.), Ἡ Ἑλληνικὴ γραφή. Διεθνὲς συμποσίο, Athina 2000, 193-213; (en colaboración con I. Pérez Martín) "Los *Oracula Leonis* entre Oriente y Occidente. A propósito del *Escorialensis* Y.I.16 y otros códices copiados por Manuel Malaxós", en P. Bádenas de la Peña - I. Pérez Martín, *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, Madrid 2003, 421-468; (en colaboración con I. Pérez Martín) "El *Escorialensis* T.III.4: un códice con las obras de Demetrio Crisoloras copiado por Josafat de Hodegos y Esteban de Midia", *Segno e Testo* 3 (2005) 439-466. Mención aparte merecen sus documentados trabajos sobre las escritura de los notarios griegos de Mesina conservada en el fondo del Archivo de la casa ducal de Medinaceli: "Notarios y escrituras en el fondo documental de Sevilla (Archivo general de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli)", en G. Cavallo - G. di Gregorio - M. Maniaci (eds.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1992, vol. II, 418-445; "Algunos aspectos de la influencia bizantina en el sur de Italia y Sicilia: Los documentos de la práctica jurídica", en P. Bádenas - J.M. Egea (eds.), *Oriente y Occidente en la Edad Media: Influjos bizantinos en la cultura occidental (Actas de las VIII Jornadas sobre Bizancio, abril de 1988)*, Vitoria-Gasteiz 1993, 77- 94.

[4] Véase especialmente "La paleografía griega y los manuscritos de las bibliotecas españolas en los últimos años: *acta atque agenda*", en *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso español de Estudios Clásicos*, vol. I, *Ponencias*, Madrid 1983, 203-225 y "La paleografía griega hoy" y "Una ojeada a la codicología griega", ambos en A. Martínez Díez (ed.), *Orientaciones metodológicas*. Tomo colectivo no. 1. *Actualización científica en Filología griega*, Madrid 1984, 1-64 y 65-79 respectivamente.

[5] A. Bravo García - I. Pérez Martín, con la asistencia de J. Signes Codoñer, *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting*, Turnhout 2010.

[6] Especialmente sus dos panorámicas: "La magia bizantina. Una ojeada de conjunto", en A. Pérez Jiménez - G. Cruz Andreotti (eds.), *Daímon Páredros: Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo* (Mediterranea 9), Madrid- Málaga 2002, 221-244; y "Ἡ μαγικὴ κακοτεχνία. Materiales para una historia de la magia y la demonología bizantinas", *MHNH* 2 (2002) 5-70.

[7] "La interpretación de los sueños en Bizancio", *Erytheia* 5 (1984) 63-82; "La interpretación de los sueños: Onirocrítica griega y análisis freudiano", en M.I. Publio Rodríguez Alfageme - A. Bravo García (eds.), *Tradición clásica y siglo XX*, Madrid 1986, 124-141; "Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños", *Revista del Colegio Universitario de Ciudad Real (Cuaderno de Filología)* 4 (1985) 15-65; "Los *Parva naturalia* en el Aristotelismo español: Alonso de Freylas y sus opiniones sobre la adivinación por medio de los sueños", en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo (Simposio de la Universidad de Murcia, 1985)*, Murcia 1990, 51-77; "Sueño, ensueños y demonios en Evagrio Póntico", en *Arqueólogos, historiadores y filólogos. Homenaje a Fernando Gascó* (Kolaios 4 [1995]) 457-47; "Sueño y ensueño en la

ortodoxia bizantinos,[8] sin olvidar la filosofía de corte más clásico.[9] Pero esta simple taxonomía no refleja adecuadamente su enciclopédica aproximación a los textos, que desbordaba claramente la perspectiva interna de Bizancio y buscaba interpretar los problemas en un contexto más amplio, en el que se integraban tradición antigua, recepción moderna y contemporaneidad. Su hábil trenzado de ideas y conceptos, tejido a través de un complejo diálogo entre texto y notas (hoy prácticamente desaparecido en las sobrias publicaciones académicas pensadas para una lectura digital) no era un simple ejercicio de la duda metódica, sino un verdadero modelo exegético, lejos de los dogmatismos de algunos modernos pensadores. Fue esa apasionada dedicación al pensamiento la que le llevó a disfrutar con provecho un año sabático en el curso 1998-1999 en EEUU como "Visiting Scholar" en la University of California, Berkeley, donde impartió clases de historia del pensamiento griego y patrística.

c) *La transmisión del saber desde la Antigüedad al Mundo Moderno*. Este ámbito sin duda es una combinación de los dos anteriores vistos desde una perspectiva histórica e ilustra una buena parte de la producción del profesor Bravo.

---

literatura ascético-mística del s. IV: Evagrio Póntico", en M. Morfakidis - M. Alganza Roldán (eds.), *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada 1997, 183-193; "Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos", en R. Teja (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana* (Codex Aqvilarensis 18), Aguilar de Campoo 2002, 115-144.

[8] "El monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental", *Erytheia* 10 (1989) 223-263; "*In circuitu impii ambulant*. Sobre las concepciones del tiempo en la religión, la historia y la herejía", en F. J. Lomas - F. Devis (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginales*, Cádiz 1992, 13-55; "El héroe bizantino", *Cuadernos del CEMYR* [Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna] 1 (1994) 101-142; "Aspectos del ascetismo tardo-antiguo y bizantino" en F.J. Gómez Espelosín (ed.), *Lecciones de cultura clásica*, Alcalá de Henares 1995, 261-307; "El diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (ss. IV-VII)", en *El diablo en el monasterio. Actas del VIII Seminario sobre Historia del Monacato (1-4 de agosto de 1994)* (Codex Aquilarensis 11), Aguilar de Campoo 1994, 33-68; "Bizancio y Occidente en el espejo de la confrontación religiosa", en A. Pérez Jiménez - G. Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo* (Mediterranea 2), Madrid 1996, 157-213; "Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación" en P. Bádenas de la Peña - A. Bravo García - I. Pérez Martín (eds.), Ἐπίγειος οὐρανός. *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino* (Nueva Roma 3), Madrid 1997, 67-99; "Ortodoxia y pensamiento moderno. Cuestiones de historia política, intelectual y religiosa en los Balcanes de los siglos XVII-XIX", *Revista de Filología Románica* 14 (1997) 469-489; "Evagrio Póntico, *Tractatus* 17, ed. Guillaumont y los niveles de la interpretación del ayuno en el s. IV", en J.A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la poesía griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid 1999, 471-484; "El diablo en Bizancio; metodología, orientaciones y resultados de su estudio", en A. Pérez Jiménez - G. Cruz Andreotti (eds.), *Seres intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo* (Mediterranea 7), Madrid 2000, 179-215.

[9] En realidad, la filosofía permea todos los estudios de Antonio Bravo, tanto en su labor como paleógrafo como en los estudios de transmisión. Pero valgan aquí simplemente dos títulos por el resto: "Aristóteles en la España del s. XVI. Alcance y matices de su influencia", *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997) 203-249; "De Pselo a Pletón: La filosofía bizantina entre tradición y originalidad", en *Ciencia y Cultura en la Edad Media. Actas VIII y IX. Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia*, Canarias 2003, 253-292.

De él hemos extraído algunas contribuciones para el presente volumen,[10] ya que se trata de trabajos no sólo con una evidente proyección hispana, lo que hace que sus potenciales lectores desborden con mucho el ámbito de la Bizantinística, sino también con una cierta coherencia metodológica y de contenido que los hacía especialmente adecuados para su publicación en conjunto. Los hemos agrupado en tres secciones, de mayor a menor concreción: los viajes de las personas, de los textos y de las ideas, siempre viajes por y a través de Bizancio, que se convierte en el punto de unión entre pasado y presente, entre mundo clásico y mundo moderno. Estos viajes son una adecuada inmersión en el mundo bizantino de una manera transversal y puede que sirvan ahora, una vez que la labor docente del profesor Bravo concluye precisamente en este curso 2014-2015, para estimular a futuros estudiantes de Filología Griega (y, por supuesto, de otros ámbitos académicos), a seguir la estela de sus trabajos, a transitar por los caminos de Bizancio. Ese sería sin duda su mejor legado.

Juan Signes Codoñer
Inmaculada Pérez Martín
Antonio Guzmán Guerra

[10] Otras han quedado necesariamente fuera. Reseñamos dos que hemos lamentado especialmente no poder incluir aquí, su panorámica "El Partenón y la Edad Media griega" en F. Rodríguez Adrados - J. Rodríguez Somolinos (eds.), *El Partenón en los orígenes de Europa*, Madrid 2003, 119-177, en el que es el propio monumento, símbolo de la Atenas clásica, el que viaja a través de turbulentos siglos hasta los albores de la Edad Moderna; y su "Un curioso episodio de la tradición clásica: Píndaro en Dostoievski" en I. García Pinilla - S. Talavera Cuesta (eds.), *CHARISTERION. Francisco Martín García oblatum*, Cuenca 2004, 61-80 que establece Bizancio como punto de unión entre el clásico griego y el novelista ruso.

I
EL VIAJE DE LAS PERSONAS

I.1. CONSTANTINOPLA, DE LO VISTO A LO IMAGINADO

«linguam, mores, vestesque mutastis atque ad aliam urbem
sedem gentem et linguam per omnia transmigrantes»

Liutprando de Cremona

En una carta fechada el 12 de julio de 1453, Eneas Silvio Piccolomini, que luego sería papa con el nombre de Pío II, le escribió al cardenal Nicolás de Cusa, famoso filósofo, que, con la caída de Constantinopla, había perdido uno de sus dos ojos *(ex duobus oculis alterum amisisti)*;[1] ¡en tan gran estima pensaba Eneas que el cardenal, y con él la sociedad culta y cristiana de su tiempo, debía tener a la antigua ciudad hacía poco conquistada por los turcos! No otra cosa creían los propios bizantinos cuando, tras la toma de la ciudad por los cruzados en 1204, se lamentaban diciendo que habían perdido el "ojo del mundo". Esta fórmula de encarecimiento y la lectura del penetrante libro de Gilbert Dagron titulado *Constantinople imaginaire* son los culpables de que hayamos elegido para nuestra participación en este ciclo un título que, nada más puesto, se reveló ya como irreconocible en sus orígenes para casi cualquier oyente pero, por una extraña alquimia mental, en una segunda lectura en voz alta, pasó a significar, de una manera totalmente clara esta vez, que esta charla, con ese mismo título, tenía que versar sobre la Constantinopla que podía y puede verse todavía y la que, a lo largo de los siglos, ha sido imaginada. Dos caras de la misma moneda, pues, que intentaremos acercarles a ustedes en un recorrido obligatoriamente apresurado y, desgraciadamente, incompleto.[2] La fundación de Constantinopla data del año 324, aunque la fecha de su inauguración oficial es el 11 de mayo del año 330. Fue Constantino I, llamado luego el Grande y elevado a los altares, un modelo de

[1] Pertusi 1976, vol. II, 57.

[2] En buena parte seguimos aquí el capítulo tercero de Bravo García 1997a; hemos añadido no obstante numerosas notas y desarrollado algunos aspectos nuevos.

emperador en quien se miraron otros muchos,[3] el que la creó en el mismo sitio donde, siglos antes, según es tradición, los griegos megarenses habían fundado ya una colonia llamada Bizancio. El lugar, de gran valor estratégico, está situado junto al punto de unión de la Vía Egnatia (una antigua vía romana que, en tiempos bizantinos, iba desde Constantinopla hasta Dirraquio, en la costa dálmata) con la carretera que lleva de Calcedonia a Nicomedia y sigue hacia el Este, y reunía, además, la ventaja de ser la llave del Bósforo, la puerta que daba acceso al Mar Negro. De todas formas, lo estratégico del lugar no dejó de presentar problemas a lo largo de la historia[4] ya que, como puede observarse si se consulta un plano, la ciudad no estaba protegida naturalmente, en lo que a tierra toca, por ninguna barrera natural infranqueable, de forma que las murallas levantadas en diferentes épocas hicieron las veces de escudo protector. De otro lado, su exposición al mar exigía igualmente la construcción de murallas en la orilla[5] y, en algún momento, incluso el cierre del Cuerno de Oro mediante una gran cadena.[6] Nació ya la ciudad, además, con vocación de capital del Imperio en vez de ser diseñada a la manera tradicional de una ciudad greco-romana;[7] efectivamente, desde un punto de vista arquitectónico es importante señalar que el elemento clave en su trazado no fue un foro y los edificios públicos relacionados con él, tal como sucedía en Roma y en otras muchas ciudades del mundo antiguo, sino más bien un complejo palaciego de numerosos edificios, cuyos antecedentes podrían estar en los palacios de la misma Roma o en el de Galerio en Salónica. Quiere decir esto que el palacio imperial pasó a ocupar el puesto de una acrópolis en la nueva ciudad salida de la vieja colonia megarense y, junto a él, se construyeron el Gran Hipódromo —construcción, como es bien sabido, con un valor político también—[8] y la Gran Iglesia, es decir, en tiempos de Constantino (o de Constancio), la iglesia cercana al emplazamiento que ocuparía luego Santa Sofía en tiempos de Justiniano.

Estos tempranos centros de poder, el Gran Palacio imperial[9] y el Hipódromo,[10] se colocaron por tanto en el recinto de la vieja ciudad griega, cerca de la antigua Acrópolis[11] y, desde ellos, se trazó, ya en tiempos del emperador romano Septimio Severo (193-211),[12] una calle flanqueada de columnas que llevaba directamente a la vieja puerta de la ciudad. Más ade-

---

[3] Véase en general Magdalino 1994.

[4] Zanini 1994, 85 escribe sin más que su emplazamiento era un lugar «no particularmente feliz desde el punto de vista natural»; otras opiniones negativas (y razonadas) en Mango 1995, 1-6.

[5] Para todas ellas, tanto las «terrestres» como las «marítimas» véanse Janin 1964, 261-300 y Müller-Wiener 1977, 286-325.

[6] Véase Guilland 1951, 88-120.

[7] Tomlinson 1992, 216.

[8] El Hipódromo, escribe Tomlinson 1992, 216, «usurpó el lugar del *forum* como sitio para el intercambio político entre gobernadores y gobernados».

[9] Janin 1964, 106-112, Müller-Wiener 1977, 229-237 y Majeska 1984, 242-247.

[10] Janin 1964, 183-194, Müller-Wiener 1977, 64-71, Majeska 1984, 256-257 y Berger 1988, 408-410 y 543-556.

[11] Janin 1964, 11-16.

[12] Zanini 1994, 90-91.

lante, Constantino construyó fuera del primitivo recinto un foro[13] que se piensa fue circular y continuó esa calle cuyo nombre fue posteriormente el de "calle de en medio" *(Mese)*,[14] llegando a alcanzar con el paso del tiempo una gran longitud en dirección Oeste. A poco más de un kilómetro de este Foro de Constantino se construyó un Capitolio o Basílica.[15] Claro es que la conversión de Constantino al cristianismo, un tema muy controvertido, ha hecho que muchos estudiosos hayan visto en el nacimiento de Constantinopla la voluntad de este emperador de llevar a cabo una ciudad de carácter cristiano fundamentalmente; no obstante, lo que sabemos de su comportamiento nos obliga a pensar que esto no debió de ser así; efectivamente, tras la famosa visión y las medidas tomadas para la aceptación oficial del cristianismo, Constantino fue bastante político en su modo de proceder y no cayó en una protección exagerada de los cristianos en detrimento de los paganos que, como es lógico, constituían por entonces la gran mayoría del Imperio; al contrario, no pocos estudiosos han insistido en la ambigüedad de su comportamiento. Si alguien se preguntara cómo es posible que, tras haber tenido la famosa visión, Constantino se acercase al cristianismo —una religión exclusiva que no admitía otras— pero continuase próximo a la vez al paganismo (ya fuese tanto en el ámbito personal como en el de su política de estado, pongamos por caso), habría que contestar que es cosa perfectamente comprensible. Como pagano que era, su acercamiento al cristianismo —aunque pudiese venir de lejos, favorecido por su creencia en un solo Dios (Apolo o cualquier otro)— no tenía por qué excluir al resto del Panteón y menos siendo un emperador y con más de las cuatro quintas partes de sus súbditos presumiblemente paganos. Constantino, ha dicho en cierta ocasión el profesor Peter Brown con humor,[16] pudo muy bien haber entrado en la fe cristiana tal como un hombre se embarca en el matrimonio, es decir, sin darse cuenta al pronto de que su acción le obliga a renunciar a sus amistades poco recomendables.

Por supuesto, esta teoría de un compromiso o una conversión que, en principio, a poco o nada comprometió al converso se apoya fundamentalmente en la propaganda política, en las monedas y en los panegíricos, que conservaron las formas de expresión anteriores; sin embargo, a juicio de otros autores, esta manera de ver las cosas minimiza el contenido de muchas cartas, edictos y actuaciones del propio Constantino que, aunque siempre puedan plantear dudas de interpretación, parecen indicar que el emperador sí que se convirtió realmente en fecha temprana, aunque dejase para más tarde su bautismo. Efectivamente, se ha señalado que, en Occidente, el

---

[13] Janin 1964, 62-64 y 77-80, Müller-Wiener 1977, 255-257, Majeska 1984, 260-263, Dagron 1984 y Berger 1988, 288-309; para este último autor, que remite a Claude 1969, 63-65, la construcción de un foro, redondo precisamente, es una novedad de la época tardo-antigua que tiene su origen en las pequeñas ciudades de Siria y luego pasó a Antioquía y a Bizancio finalmente.

[14] Véase, en general, Guilland 1951.

[15] Edificio muy discutido; véase Janin 1964, 157-160 y Berger 1988, 417-422.

[16] Véase Fox, 1986, 620.

emperador se volcó en la ayuda al culto cristiano; por ejemplo, uno de los casos citados por doquier es el de la basílica constantiniana en el lugar de la actual San Juan de Letrán.[17] Como Charles Pietri ha estudiado,[18] el emperador constituyó para ella un patrimonio elevado y la favoreció con regalos de utensilios de oro y plata por un peso de 300 kilos del primero y de 2.500 de la segunda. El baptisterio, además, disfrutaba de una renta de 10.234 sólidos. Por otra parte, aunque la ambigüedad siga subsistiendo —lo repetimos— la legislación se fue suavizando en buena parte de sus crueldades, lo que es asentado por muchos de los investigadores en el haber del nuevo credo adoptado por el emperador. En el caso concreto de la prohibición de marcar con un hierro candente a los esclavos en la cara se hace referencia en la propia ley al dios particular del emperador. En los documentos, a partir de 313, por otro lado, se señala que Constantino se presenta como un "siervo de Dios" preocupado por la concordia entre sus súbditos. En conclusión, sobre la relación entre la figura real del converso Constantino y lo que conocemos de sus actos existe indudablemente una cierta ambigüedad y, por supuesto, una animada discusión científica. ¿Se puede poner coherentemente su personalidad en relación con su política religiosa y lo que de él dicen los diversos testimonios que poseemos? Su conversión, por ejemplo, ¿fue repentina o venía de antiguo? ¿Qué hizo y qué significa su conducta en los años inmediatamente posteriores? El historiador y filólogo Henri Irénée Marrou ha escrito a este propósito que «la política de Constantino es lo que interesa a la historia y no sus convicciones íntimas» y, por supuesto, esta política se puede reconstruir. En general, su legislación, aunque recogía y permitía muchas prácticas y costumbres paganas, en pocos años se fue tiñendo de un claro e innegable colorido cristiano. Las opiniones de los que se opusieron a Constantino y al cristianismo sin embargo procuraron ser, como era de esperar, lo más negativas posible. El historiador pagano Zósimo, que sitúa la conversión de Constantino en el año 326, ni siquiera hace alusión a la visión que el emperador tuvo según las fuentes y se esfuerza en relacionar el cambio religioso operado en él con una serie de sucesos sangrientos ocurridos en la propia familia imperial por esas fechas. «Una vez que todo el poder había quedado en manos de Constantino solo» —escribe Zósimo 2.29— «ya no ocultó en lo sucesivo la maldad que le era natural, sino que comenzó a actuar sin disimulos en todos los temas». Narra este historiador cómo, sospechando Constantino que su hijo Crispo mantenía relaciones con su madrastra Fausta, le hizo matar y «además, como la madre de Constantino, Helena, estaba desolada por tan gran desgracia y se mostraba incapaz de soportar la muerte del joven, Constantino, como consuelo, curó su mal con otro mal mayor: hizo preparar un baño más caliente de lo razonable, sumergió en él a Fausta y la sacó cuando estaba muerta» (trad. de Candau Morón, Madrid 1992). La ex-

[17] Una panorámica de la actividad constructora en la época de Constantino puede verse en Krautheimer 1981, 43-77.

[18] Pietri 1978.

plicación de la conversión, de otra parte, no puede ser más sorprendente en el relato de Zósimo: «Un egipcio, venido de España a Roma y que se había familiarizado con las mujeres del palacio, se encontró con Constantino y le aseguró que la doctrina de los cristianos concedía el perdón de todo pecado y prometía a los impíos que la adoptasen el perdón inmediato de toda falta. Constantino prestó oídos complacientes a estas explicaciones, abandonó las creencias de los antepasados y después, compartiendo las que el egipcio le había dado a conocer, inició el camino de la impiedad manifestando su desconfianza hacia la adivinación». Otras afirmaciones por el estilo, fruto de la malevolencia de sus enemigos, indican que Constantino, agobiado de deudas contraídas por la construcción de Constantinopla, se hizo cristiano para poder robar a placer los templos paganos. Finalmente, la oposición pagana, representada esta vez por los ciudadanos de Harran, llegó a afirmar que el emperador se convirtió por la sencilla razón de que era leproso y sabía que los cristianos no expulsaban a estos enfermos de sus grupos. ¡De todo hay en la viña del Señor! No debemos olvidar que la parte oriental del Imperio vivió bajo el paganismo, con Licinio, hasta el año 324, y que su población pudo creer durante más tiempo que el proceder del emperador no era trigo limpio. Si ahora volvemos la vista a interpretaciones negativas pero de fecha más moderna, bastará que leamos un párrafo del conocido libro de Jakob Burckhardt para delimitar el campo en que aquellas han acampado: «Se ha intentado muchas veces penetrar en la conciencia religiosa de Constantino, esbozando un cuadro de las presuntas transiciones de sus opiniones religiosas. Es un esfuerzo totalmente ocioso. Tratándose de un hombre genial al que la ambición y el ansia de poder no le dejan un momento de sosiego, no se puede hablar de cristianismo ni de paganismo, de religiosidad o de irreligiosidad conscientes; un tipo semejante es esencialmente arreligioso, aun cuando se figure hallarse en medio de una comunidad eclesiástica».[19]

Jacob Burckhardt, heredero del racionalismo de Edward Gibbon, pone en tela de juicio las interpretaciones de Eusebio y Lactancio y no duda en afirmar que estas obras están llenas de mentiras. Esta actitud crítica —que es la que, con el paso del tiempo y la mejora y ampliación de los conocimientos sobre el particular, ha ido construyendo la actual manera de enfocar con la mayor objetividad posible la "cuestión constantiniana"— ha merecido, como es de suponer, varapalos sin límites por parte de estudiosos posteriores que, por razones confesionales o no, se han sentido muy cerca de las interpretaciones de Eusebio. Resulta curioso recordar aquí que Paul Keresztes, en un libro cuyo título ya lo dice todo,[20] dedica algunas andanadas a las figuras de estos eruditos y a otros muchos entre los que se cuentan nombres tan poco sospechosos como Ramsay MacMullen o André Piganiol. ¿Su crimen?: sospechar que los escritos de Eusebio cuentan todo únicamente en función de los intereses cristianos.

[19] Burckhardt 1945b.
[20] Keresztes 1981.

Pero dejemos ya la figura del fundador de Constantinopla, a su biógrafo Eusebio —para algunos más bien hagiógrafo— y volvamos a lo que nos interesa más aquí: en primer lugar, recordar que el emperador fue considerado a lo largo de la historia del Imperio como un modelo a seguir y, luego, que su labor como constructor en Constantinopla no supuso un ataque directo a lo pagano; quiere esto decir que los viejos templos y edificios de la antigua acrópolis de Bizancio y de otros lugares fueron respetados y que el propio Constantino construyó, según se cree, no más de tres iglesias (Santa Irene,[21] que hacía las veces de catedral, y dos pequeños *martyria* dedicados a San Acacio,[22] cerca del Cuerno de Oro, el primero y el otro a San Mocio,[23] ubicado este fuera de las murallas). La iglesia que siguió a estas tres, la de los Santos Apóstoles,[24] la construyó ya el sucesor de Constantino, Constancio II (337-361), y al lado estaba el mausoleo del gran emperador,[25] aunque no es del todo segura esta atribución como ya se ha anticipado. De otra parte, no se llevaron a cabo grandes cambios en la ciudad hasta que las invasiones godas y la derrota del emperador Valente en el año 368, en Adrianópolis, puso de relieve la vulnerabilidad de la capital del Imperio, [26] de la que ya se ha dicho también algo. No se trataba, claro es, solamente de la necesidad de una protección exclusivamente militar, sino también de garantizar la llegada de alimento y agua a una ciudad cuya población crecía cada día (desde Tracia, por ejemplo, la red de acueductos recorría más de 100 km para acabar saciando la sed de la ciudad) y, por ello, en el año 413 se adelantaron las murallas un km y medio más en dirección Oeste. Tres enormes cisternas[27] al aire libre se construyeron por esta misma época (la de Aecio [421], la de Aspar [459] y la de San Mocio, que parece que fue ordenada por Anastasio I [491-518]). Estas medidas se completaron años después con una nueva línea defensiva desde Selimbria al Mar Negro a unos 65 km de la ciudad, lo que se llamó el Muro Largo de Anastasio,[28] es decir, una construcción de unos 45 km

[21] Janin 1969, 103-106, Müller-Wiener 1977, 112-117 y Majeska 1984, 361.

[22] Janin 1969, 14-15.

[23] Janin 1969, 354-358.

[24] Janin 1969, 41-50, Müller-Wiener 1977, 405-412 y Majeska 1984, 299-306.

[25] Para la ciudad constantiniana, en general, Janin 1964, 21-31. La iglesia de los Santos Apóstoles, construida tal vez por Constancio, fue sustituida en 536 por la iglesia de Justiniano del mismo nombre y, más adelante, en 1469, por la mezquita del Conquistador (Fatih Camii), en un ejercicio claro de lo que puede llamarse apropiación del ámbito de poder bizantino, cuestión de la que se hablará más adelante. Sobre su crucero, según nos dicen las fuentes, había un cimborrio con muchas ventanas coronado por una cubierta cónica y debajo de él estaba el sarcófago de pórfido del emperador rodeado por pilares o cenotafios con los nombres de los doce apóstoles —él era el decimotercero—; se trataba pues de una iglesia concebida como mausoleo y en el recinto donde estaba el sarcófago se celebraba la Misa. Tenía también esta iglesia —de la que no queda nada— el valor de un *heroon-martyrion* antiguo, centro de veneración y de atención de los benefactores de la sociedad tardo-antigua/cristiana. Como ha escrito Krautheimer 1981, 81, «este heterodoxo aspecto resultó intolerable, al parecer, cuando en 356/7 se trajeron a la iglesia reliquias verdaderas de los Apóstoles, y los restos de Constantino se trasladaron a un mausoleo independiente, contiguo al templo, de tradicional planta circular y cubierto con cúpula».

[26] Mango, "Constantinople", en *ODB, s.v.*

[27] En general Janin 1964, 201-215 y Müller-Wiener 1977, 278-285.

[28] Sobre él puede verse Crow 1995.

que, aunque al principio pareció muy útil, acabó siendo abandonada en el siglo VII, como no es raro que suceda con los grandes proyectos defensivos estáticos. En lo que se refiere a obras públicas y residencias privadas, los emperadores teodosianos y sus familias construyeron el Gran puerto de Teodosio en la Propóntide[29] así como residencias principescas por toda la ciudad.[30] Del año 425 aproximadamente data la *Notitia Urbis Constantinopolitanae*,[31] un documento que se encarga de describirnos las catorce regiones urbanas y de listar los monumentos de cada una de ellas. Doce de estas regiones estaban dentro todavía de las murallas de Constantino, pero la décimo tercera ya se encontraba fuera, en *Sykai* (Gálata), y la décimo cuarta había llegado ya al Cuerno de Oro. Esta especie de guía o plano de la ciudad lista cinco palacios, catorce iglesias, ocho baños públicos y nada menos que ciento cincuenta y tres privados, cuatro foros, cuatro puertos, cincuenta y dos calles de cierta categoría con columnas, otras trescientas veintidós calles menos importantes y casi cuatro mil quinientas casas *(domus),* probablemente todas ellas casas bajas con patio, es decir, dos veces y media más que el número que había en Roma; no se nos dice, sin embargo, cuántas *insulae* (casas de pisos o bien manzanas) tenía Constantinopla en aquella época,[32] aunque sabemos que debía haber muchas y con diversas alturas (la ley permitía edificar hasta un numero determinado de pisos y era muy severa con la protección de las vistas de los vecinos, la distancia entre casas, la anchura de las calles y otras cuestiones por el estilo). Que las viviendas continuaron siendo de varios pisos lo sabemos muy bien, entre otras cosas, por la divertida historia que Juan Tzetzes, un gramático del siglo XII, nos cuenta a propósito de sus vecinos del piso de arriba. Resumiendo pues —a juicio de Cyril Mango—, en el primer siglo de vida de Constantinopla es posible detectar un programa coherente de desarrollo urbano que se termina en torno al año 450, es decir, con el final de la dinastía teodosiana. [33]

La ciudad alcanza por entonces una población de entre 300 a 400.000 habitantes (hay quien piensa, con cierta exageración, en un millón), pero este crecimiento se detiene abruptamente con la epidemia de peste del 542, que reduce esta masa de gente a la mitad. A esto hay que añadir el incendio previo del año 465, en el que se destruye una buena parte de la ciudad cuya reconstrucción luego, sin duda, no llegó a alcanzar su primitiva magnificencia; uno de los Senados, por ejemplo, el del Foro de Constantino,[34] seguía medio en ruinas todavía en el siglo X. Si junto a estos dos factores negativos colocamos la inestabilidad civil, las revueltas y sus destrozos —recordemos que la más conocida es la llamada revuelta de Nika, que en el 532 estuvo a punto de costarle la vida a Justiniano y a su esposa Teodora— no es difícil hacerse

[29] Para los puertos de la ciudad véase Janin 1964, 226-240 y Müller-Wiener 1977, 56-63.
[30] Para la ciudad teodosiana, en general, puede verse Janin 1964, 32-42.
[31] Janin 1964, 43-58.
[32] Tomlinson 1992, 218.
[33] Mango 1985, 50.
[34] Sobre los diversos senados véase Janin 1964, 154-157.

una idea de la situación un tanto problemática de la ciudad, que sufrió serios avatares políticos y catástrofes naturales, incendios sobre todo, en la segunda mitad del siglo V.[35] Por el historiador Procopio, en el primer libro de su *De aedificiis,* dedicado a Constantinopla, sabemos que la actividad constructora de Justiniano fue grande; se vio obligado, tras la revuelta, a reparar los daños de muchas construcciones civiles como el Gran Palacio, las Termas de Zeuxipo,[36] el Senado del *Augusteion*,[37] próximo a Santa Sofía,[38] la Cisterna Basílica y algunos más; hay que añadir a ellos seis hospicios y treinta y tres iglesias con Santa Sofía y la de los Santos Apóstoles a la cabeza y otras como San Sergio y San Baco,[39] Santa Irene y San Polieucto.[40] Un detalle en esta actividad constructora requiere nuestra atención; los estudiosos de la cuestión han advertido que esta labor de Justiniano parece preludiar la Edad Media ya que los edificios civiles y su uso van decayendo; es decir, las salas de reunión, las basílicas, los pórticos, termas y teatros se reducen en su número mientras que las iglesias aumentan. Mango lo ha subrayado y, si al principio leemos en la *Notitia* que había catorce iglesias en la capital, como se ha dicho, luego sabemos que esa cifra se elevó a cincuenta. De todas formas, este crecimiento no es fácilmente interpretable; de hecho, la construcción de iglesias pierde toda conexión con las necesidades litúrgicas o pastorales de la comunidad, es decir, que su creación parece deberse ya a otros factores como son el deseo de guardar en ellas alguna valiosa reliquia, el agradecimiento por algún favor concedido por Dios, razones de prestigio o económicas, etc.[41] Aunque no fue el único constructor eficiente, el emperador Justiniano, sí que es el más famoso en esta época; más adelante, otro emperador, Heraclio (610-641), llevará a cabo notables obras defensivas y lo que se construya a partir del 800 tendrá ya características bastante diferentes, puesto que el hundimiento del modelo de vida urbana tardo-antiguo que dio origen a lo que se conoce como "Dark Age" bizantina, tanto en Constantinopla como en todo el Imperio, será ya una realidad.

En lo que toca a la temprana decadencia de la ciudad sabemos no poco. En el año 618, precisamente antes de la toma de Alejandría por los persas, el suministro de grano de Egipto cesa y los problemas que se presentan son graves ya que la Tracia está en manos de los ávaros, y Asia Menor se encuentra en pie de guerra a causa de las invasiones persas. Tan mal llegan a estar las cosas que el emperador Constante II (641-668) piensa en mudarse con su gobierno a Sicilia. Los problemas de suministro son hasta tal punto gra-

[35] Entre el siglo IV y el X se sabe de más de treinta terremotos; véase Zanini 1994, 87, que remite a Guidoboni 1989; mencionemos también el trabajo de Downey 1955, 596-600. Para incendios puede verse Schneider 1941, 27-33 y Madden 1991-92, 72-93.

[36] Janin 1964, 222-224, Müller-Wiener 1977, 51 y Berger 1988, 378-379.

[37] Janin 1964, 155; sobre el *Augusteion* en concreto véase Guilland 1969, 40-54.

[38] La Gran Iglesia de Justiniano; véase, Janin 1969, 455-470, Müller-Wiener 1977, 84-96, Majeska 1984, 199-236 y Berger 1988, 301-304. También el libro de Mainstone 1988, con más de trescientas ilustraciones y numerosos planos y dibujos.

[39] Janin 1969, 451-454 y Müller-Wiener 1977, 177-183.

[40] Janin 1969, 405-406 y Müller-Wiener 1977, 190-192.

[41] Mango 1985, 52.

ves que Anastasio II, el año 715, ante un inminente ataque, árabe esta vez, decreta que únicamente las personas que tengan alimentos para tres años pueden quedarse en la ciudad. El emperador ya no se sabe capaz de garantizar que haya alimentos para todos y con esta medida disuasoria pretende reducir la población a marchas forzadas. No otra cosa conseguirán las catástrofes: por ejemplo, el terremoto del año 740, que echa abajo buena parte de las murallas, y sobre todo la peste del 747 que, según testigos presenciales (el patriarca Nicéforo en concreto), dejará la ciudad prácticamente desierta. Si en los buenos tiempos (siglos V-VI) podría haber habido medio millón de habitantes o algo menos —las hipótesis varían— ahora la población no debería de ir más allá de un cuarto de millón o, en opinión de Mango, ser incluso muy inferior. En efecto, una ciudad de 250.000 habitantes es una ciudad grande que hubiera seguido necesitando inmensas cantidades de grano, pero ¿de dónde habría salido este? Los especialistas en la cuestión ni son capaces de identificar las regiones que ahora podrían haberlo aportado ni encuentran signos de la construcción de un nuevo sistema de recogida y transporte que pudiera haber sustituido al antiguo basado en la producción de Egipto. Claro es que las fuentes literarias nos hablan de cuando en cuando de que los eslavos vendían trigo a la capital, pero se trata al parecer de situaciones especiales como son los numerosos asedios y nada sabemos de la existencia de una organización de servicios a la altura de las necesidades que un cuarto de millón de habitantes exigirían. Además de esto, tampoco las fuentes nos dicen que haya habido hambrunas; por ejemplo, entre el asedio de la ciudad en 742 y el duro invierno del 927-928, no existe la menor alusión a esta cuestión; antes bien, parece que la ciudad está abastecida y que son sus atacantes los que pasan hambre. ¿Qué conclusión debemos sacar de todo esto? Para Mango, evidentemente, la explicación es que, en estos siglos de obscuridad (la llamada "Dark Age" por los historiadores de Bizancio, ya citada), la población había descendido de una manera drástica, de forma que ya no era necesario tener un costosísimo sistema de aprovisionamiento del que, por otra parte, nadie ha podido demostrar su plena existencia en la época. El silencio sobre la red de graneros públicos es locuaz a su modo y los cargos de los funcionarios que se ocupaban antaño de ellos ni siquiera están presentes ya en los *taktiká* o listas de la burocracia bizantina; los estudios realizados concluyen que, como máximo, a principios del siglo X sólo había un granero público en Constantinopla, mientras que, a principios del V, contaba la capital con cinco. Y lo mismo podría decirse de los puertos, necesarios para recibir las grandes cantidades de grano implicadas. En fin ¿cuántos habitantes podía haber, en suma, en esta Constantinopla que vivía sus peores años desde su fundación? La respuesta, para Mango, es que no vivían en ella más de 40.000 personas. De todas formas, insistimos en que las opiniones no son concordes. Un último detalle puede servir para apoyar, si no estas cifras tan bajas, al menos el notorio descenso de la población en esos siglos en que tampoco la cultura brilló especialmente. En el año 626, los ya mencionados ávaros, un pueblo nómada de lengua posiblemente altaica

que apareció en las estepas al Norte del Mar Negro a mediados del siglo VI, sitian Constantinopla por primera vez aliados con los persas y destruyen el acueducto principal que llevaba agua a la capital;[42] pues bien, esa construcción tan vital no volverá a ser reconstruida sino en el año 768 por Constantino V, ¡nada menos que 150 años más tarde! Sabemos que fueron necesarios unos 7.000 obreros, no pocos de ellos especialistas, y todo hace pensar que la ciudad no pudo llevar a cabo tales obras antes, entre otras razones por su elevado coste y, lo que es más importante, que no necesitaba ya tanta agua como en los buenos tiempos. Es muy probable que esa falta de agua —de la que sí hay algún que otro testimonio en los textos—, haya contribuido en los siglos VII y VIII a que desaparecieran termas públicas y ninfeos[43] y el propio Mango cree que las cisternas ya no se volverían a llenar en la Edad Media.[44]

Si a algún oyente o lector le parece que nos detenemos demasiado en el proceso de temprana decadencia de la ciudad que hoy nos toca estudiar en este ciclo, no debe preocuparse porque los años más brillantes aún están por llegar aunque, como es bien sabido, los más amargos no tardarán en seguir a estos últimos. De todos modos, conviene señalar que estos altibajos y las reacciones que produjeron en la población de la ciudad no fueron ajenos al nacimiento de una mentalidad especial que, en muchos casos concretos, fue advertida por los numerosos viajeros que visitaron Constantinopla, y sirve además para caracterizar con trazo indeleble, como sucede también en el caso de otras ciudades, a sus ciudadanos. Una inmensa construcción como el anfiteatro romano[45] por ejemplo, convertido en ruina silenciosa colmada de siniestras estatuas, pasó a ser a partir del siglo VIII lo que, tal vez, era su más adecuado destino, el lugar donde eran decapitados los condenados a muerte, cuyos cadáveres se arrojaban después a las fosas comunes situadas en *Ta Pelagíou*, una zona muy probablemente cerca del Foro del Buey[46] en la parte occidental de la ciudad. Apenas cubiertos de tierra, los restos se pudrían expuestos a los perros —en Constantinopla siempre ha habido legiones de perros y especialmente en época otomana, como nos testimonian los viajeros—[47] y también a merced de las aves de rapiña. La insalubridad, por lo

[42] Janin 1964, 199-200 y Müller-Wiener 1977, 273.

[43] Janin 1964, 200-201.

[44] Mango 1985, 56. Una exposición de opiniones contrarias al pesimismo de Mango a próposito del descenso de la población puede verse en Magdalino 1996, 18-19 y 28.

[45] Berger 1998, 390 ss.

[46] Janin 1964, 69-72, Müller-Wiener 1977, 253-254, Dagron 1984 y Berger 1988, 348-350. Recordemos que este foro estaba muy unido, por la estatua de bronce que en él existía, a las historias de legendarios (y reales) animales de bronce en que fueron quemadas muchas personas desde los tiempos del tirano Fálaris hasta santos cristianos como Pelagia de Tarso. Se utilizó la plaza, en los siglos VII y VIII, para quemar los cadáveres de los criminales y allí acabaron sus días el cruel tirano Focas (610) y algunos de los partidarios de Justiniano II (695), siendo seguidos en sus sufrimientos por algunos mártires durante el Iconoclasmo. Cedreno, señala Berger, nos dirá que la estatua del buey que había en el foro (una enorme cabeza que servía de horno en realidad) era justamente la misma en que se torturó a Antipas de Pérgamo, mártir cristiano.

[47] Sobre los testimonios de viajeros que afirman o niegan la existencia de un número crecido de perros en la ciudad remitimos como un curioso testimonio a una obra que no hemos podido consultar:

tanto, un tema estudiado igualmente por Mango, se adueñaba de los lugares más deteriorados de la ciudad y, al tiempo, sabemos por las fuentes que los animales abundaban en el centro; piaras de cerdos y rebaños de corderos eran vendidos a los carniceros en el Foro de Teodosio (o Foro del Toro),[48] mientras que otros animales se ofrecían en mercados situados en otros céntricos lugares. «Para proteger a la corte imperial del olor fétido que reinaba por cualquier parte» —no olvidemos que los esclavos, mercancía humana, se vendían también en el centro— «se colocaba a los vendedores de especias y de perfumes delante del Palacio», que era —como ya se ha dicho— el punto neurálgico de la ciudad; así nos lo recuerda Mango remitiendo al *Libro del Prefecto*, obra en la que se recogen las ordenanzas que afectaban a diversas profesiones de la capital. Pero esto, al fin y al cabo, no importa demasiado; estamos en una ciudad antigua, medieval luego, viva en sus callejuelas, palpitante, que fascinará al visitante —y hoy lo sigue haciendo— con sus colores, con sus olores, con sus sonidos y ese maravilloso telón de fondo de su arquitectura. Recordemos al respecto, por ejemplo, que un viajero del siglo XII, Benjamín de Tudela, aparte de habernos hecho llegar una lista de las familias judías más ricas de su época, hablando de las que habitaban en Pera, al otro lado del Cuerno de Oro, escribió lo que sigue: «grande es el odio que les tienen los curtidores de pieles, quienes vierten sus aguas pestilentes en las calles, frente a las puertas de sus casas y ensucian el recinto de los judíos».[49] Está claro que esta ciudad medieval, Constantinopla, amén de no muy limpia tenía algún que otro prejuicio.

No obstante, algo que nos parece de mayor interés que estas descripciones de la capital del Imperio es que, desde el principio, la población, como se ha anticipado, mantuvo una relación con su ciudad, con sus monumentos, con las numerosas estatuas que por doquier existían, relación que, sin duda, resulta muy curiosa. Digamos, lo primero, que, como ya ha señalado Tomlinson,[50] buena parte de la ciudad era, por decirlo así, de segunda mano, es decir, con multitud de elementos traídos de otros lugares; en segundo lugar, casi todas las construcciones públicas que aparecen consignadas en la *Notitia* a que ya nos hemos referido, a excepción del Hipódromo, desapare-

---

Mavroyennis 1900, así como al libro, excelentemente ilustrado, de Stamatopoulos - Mellas *et alii* 1990, 111, que reproduce una postal de principios de siglo con el siguiente título: «groupe de chiens».

[48] Janin 1964, 64-68, Müller-Wiener 1977, 258-265 y Dagron 1984.

[49] Nos servimos de la traducción de Magdalena Nom de Déu 1982.

[50] Tomlinson 1992, 218. Que muchos elementos arquitectónicos sean reutilizados no quita que la ciudad siga resultando extraña aun en su posible novedad; por si fuera poco, a la presencia de lo pagano se añade, como habremos de ver, la de lo cristiano, lo que hace más difícil todavía «comprender» qué dice a su población una ciudad como esta. Carile 1994, 214, ha insistido en esto último de una manera muy clara: «Città per i due terzi nuova all'atto della fondazione, ma sorprendentemente a prima vista, definita sul piano simbolico secondo una giustapposizione di sintassi non omogenee: la sintassi imperiale dello spazio civico attorno all'idea del monarca divino conquistatore ed evergete (palazzo, ippodromo, percorsi trionfali e mausoleo imperiale, in forma di chiesa degli Apostoli, *apostoleion)* accanto alla nuova sintassi cristiana dell'autorità episcopale, del patrocinio dei corpi santi e della mediazione fra società e divino ad opera dell'uomo santo, magari stilita al centro di una piazza dal V secolo in poi».

cen, a no ser que se dedicaran a otros usos que aquellos para los que fueron pensadas. El gran complejo de la Basílica, por ejemplo, se mantiene con sus escuelas y vendedores; el Capitolio, conocido también como Basílica, bajo el cual se encontraba la cisterna del mismo nombre, enfrente de Santa Sofía, albergará la universidad; algún edificio, de otro lado, se transformará en iglesia o en cisterna y, en suma, estos casos de transformación no serán pocos. Las grandes termas son abandonadas aunque sabemos que las más famosas, las de Zeuxippo, podían funcionar todavía en el año 713 —lo que no quiere decir que lo hiciesen frecuentemente—, ya que en ellas se bañó el emperador Filípico (que reinó menos de tres años), según nos cuenta el cronista Teófanes. Sin embargo, un poco más tarde, el inmenso edificio pasó a ser en parte un cuartel y en parte una siniestra prisión de amargo recuerdo, los Númera.[51] Las otras termas que aparecen en la *Notitia* desaparecen del mapa casi todas; ya no había ni agua, ni leña ni clientes, puesto que el estilo de vida tardo-antiguo estaba atacado de muerte a lo largo y ancho del Imperio. Por supuesto, hay que decir, para tranquilizar a los oyentes o lectores, que los bizantinos (aunque con excepciones) siguieron lavándose y que acudían a baños más modestos ya que no los había en sus casas; en cierto modo, la costumbre turca de visitar el *hamam* del barrio, fue ya bizantina.[52] Pero, en fin, esta proliferación de ruinas o de cambios de uso de los viejos edificios, fue enrareciendo aún más la comunicación entre una población ciudadana que, si al principio, tras su fundación, siendo cristiana ya, no entendía del todo bien el marco de la ciudad pagana en la que vivía, ahora lo entendía todavía menos. Como ha sido señalado atinadamente por diversos investigadores, se trata de un fenómeno más bien mental que físico, el nacimiento en suma de una nueva mentalidad que, en una a veces fantasmal ciudad llena de misteriosas ruinas, hizo surgir toda una caterva de extrañas supersticiones, leyendas y misterios que constituyen el envés de la ciudad que los sentidos ven, oyen y huelen realmente; una vez más, los ojos frente a la imaginación.

En efecto, desde los primeros años del siglo VIII los bizantinos no parecen comprender ya la significación de los más simples monumentos de su ciudad. Si ven un arco, un relieve, una estatua, una inscripción, ya no saben qué es, no pueden leerlas o interpretarlas; incluso en el siglo XV, los viajeros señalan la dificultad de encontrar a veces quien explique algunos monumentos adecuadamente. González de Clavijo,[53] describiendo el obelisco

[51] Janin 1964, 169-170; una discusión sobre la localización de este edificio en Guilland 1969, vol. I, 41-55.

[52] En general, sobre los baños en Bizancio cabe consultar Berger 1982 y, más precisamente, las observaciones de Magdalino 1996, 31-32, y 1990. Por lo que toca al uso que hacían de ellos, privada o públicamente, los bizantinos, tenemos algunas indicaciones de interés; a título de ejemplo, mencionemos que, en lo que toca a Juan Tzetzes, un filólogo bizantino del siglo XII, Wilson 1994, 266-267, ha escrito lo que sigue: «Acaso resulte poco educado señalar que, en un comentario suyo [de Tzetzes] a los vv. 414-422 de *Los trabajos y los días* de Hesíodo, una discusión sobre teoría física le llevó a hacer la observación de que ciertas personas son fragantes por naturaleza, entre ellas, Alejandro Magno y él mismo, "aunque no utilice esencias ni ungüentos, ni tome baños, excepto dos o tres veces al año".

[53] Nos servimos de la edición de López Estrada 1943.

egipcio[54] del Hipódromo (un obelisco de Heliópolis, en el Bajo Egipto, erigido en honor de Tutmosis III a mediados del siglo XV a.C. y transportado a Constantinopla en el año 390 por Teodosio I), se ve en la obligación de aclararnos de una manera que casi nos hace sonreír que «esta piedra disen que fué puesta ally por vn grand fecho que acaesçió en e1 tiempo que ally se puso; e en las vasas de baxo della estaua escripto quién mandó poner ally aquella piedra e por qué fecho, e por quanto la escriptura era en latín griego, e era ya tarde. E non se pudieron detener a quien fuesen por que la leyesen; pero dezian que por vn grand fecho que en tiempo acaesçiera, fuera ally puesta», lo que indudablemente es una prueba de lo que estábamos diciendo. Notemos al margen que, efectivamente, el pedestal del obelisco tiene una inscripción en griego en la fachada del Oeste y una latina en la del Este. Ante este panorama desolador que los siglos obscuros han traído a la ciudad, se empieza a pensar por tanto que la única manera de entender cómo esos majestuosos edificios, algunos ya tétricas ruinas, han sido levantados es suponer la actuación de poderes misteriosos. Por entonces ni siquiera se cree que Justiniano, por ejemplo, fuera en su tiempo capaz de alzar esas columnas o construir Santa Sofía, sino que, aquí y allá, se repite que lo que se hizo en el pasado fue sacar de templos y edificios más antiguos las piedras y adornos, de forma que todo se carga ahora de una fuerza telúrica —«de la memoria del lugar», como ha escrito Dagron— mágica en suma, y que, por extraño que nos parezca, es creencia que los textos nos ofrecen como moneda común entre la población de la ciudad, a veces no tan inculta como pudiera imaginarse. La sensación de vivir en un mundo extraño, heredero de un pasado que todavía no se ha recuperado, crece, y la angustia por explicarlo fuerza a acudir a los conocimientos que los "filósofos" tienen de todos esos portentos. No otra impresión tuvieron los viajeros franceses del XIX al deambular por las calles de la ciudad; «aquí y allá» —escribe Chateaubriand en su *Itinerario de París a Jerusalén*—[55] «pueden descubrirse algunos monumentos antiguos que no tienen relación alguna ni con los hombres de hoy ni con los nuevos monumentos de que estos se rodean; se diría que han sido transportados a esta ciudad de Oriente merced a un talismán». De otro lado, Luis Augusto, conde de Forbin, en su *Viaje a Levante en 1817 y 1818,* consignó años después la misma impresión: «Algunos monumentos misteriosos, restos de la ciudad de Constantino, ennegrecidos, teñidos del rojo de los incendios, se ocultan en casas pintadas, abigarradas y no pocas veces medio quemadas».[56]

En una obra muy interesante, las llamadas *Parastaseis Syntomoi Chronikai*[57] *(Breves notas históricas),* de la primera mitad del siglo VIII, tenemos bien expresada esa relación especial de una ciudad con sus habitantes. Sus auto-

[54] Véase la bibliografía ya citada sobre el Hipódromo; añadamos aquí únicamente Wrede 1966, 178-198.

[55] Recogido en Berchet 1985, 450.

[56] Berchet 1985, 451.

[57] Cameron - Herrin 1984.

res, que han reunido una colección de noticias sobre diversos monumentos constantinopolitanos, especialmente estatuas, salen a la calle a estudiarlos, a hablar sobre ellos, pero los consideran en el fondo como objetos de misterio, productores de ansiedad y superstición, peligrosos en suma, objetos sobre los que aquellos a quienes ellos llaman "filósofos" podrían aclarar no poco. Se trata evidentemente de un grupo de amigos, la mayor parte funcionarios al parecer, y lo que recogen no depende básicamente de textos antiguos que hayan estudiado por sí mismos sino de la tradición oral que se asienta sobre antiguos escritos; por ejemplo, en uno de los relatos (§ 24) de los *Patria*,[58] una literatura sobre la ciudad parecida a la que comentamos, se nos dice que Constantino, a quien le gustaba mucho un determinado lugar de la ciudad, dejó en él oculto un tesoro. «Esto viene» —se nos aclara— «de una antigua tradición que no se ha encontrado por escrito pero que ha sido oída contar a gente que sabía escribir y, por lo tanto, hay que prestarle crédito ya que casi todo lo que nuestros padres nos han transmitido y lo que nosotros transmitimos son cosas no escritas, como bien saben aquellos a quienes les gusta aprender». Lo oral pues sirve para colmar las lagunas de lo escrito y el recurso constante a los que saben descifrar las escrituras nos certifica la existencia de una mentalidad popular —común a todas las épocas— que no duda en mezclar ambos mundos, pero sin preocuparse de estudiar las fuentes históricas seriamente. La competencia de estos escritores en lo que podríamos llamar la filología o la arqueología es, por supuesto, nula; con frecuencia, como ya se ha mencionado, ni siquiera es fácil encontrar a alguien que pueda leer las inscripciones; en suma, el aire general de esta obra es de temblorosa complacencia en los secretos arcanos y en el aura mágica que parece rodear a los monumentos de la ciudad, de forma que no hay que pensar que tengamos aquí una verdadera guía de esta sino, más bien, algo parecido a los libros de *Mirabilia* medievales que tan bien conocemos. Tampoco se trata de una colección de leyendas como pueden ser, por ejemplo, los *Patria;* hay algo más. En efecto, «la ciudad» —como ha señalado el ya mencionado varias veces Gilbert Dagron—[59] «ya no es el símbolo de una permanencia sino que se transforma en el lugar en que se marcan del modo más visible las rupturas, las destrucciones, los abandonos. Históricamente la ciudad es una paradoja; las huellas que el pasado ha dejado, monumentos más o menos arruinados, recuerdos que se esparcen con el olvido al fondo, ecos deformados de una literatura erudita que ya no tiene lectores, pertenecen al presente más vivo». Ahora, de esa herencia que gravita sobre nosotros pero que ya no entendemos, nuestra imaginación extrae un contenido más manejable, lo mismo que se ha hecho en Atenas, Roma, Alejandría o Egipto y, por supuesto, también en el París o el Londres de hace poco más de un si-

[58] Véase Dagron 1984, 39; en opinión de Magdalino 1996, 24, los *Patria* «nous donnent, en dehors des curiosités profanes, la liste 'touristique' des lieux de culte les mieux connus des indigènes ou qui étaient le plus souvent remarqués par les visiteurs».

[59] Dagron 1984, 13.

glo. Una ciudad pagana como Constantinopla, vieja de siglos, puesto que se asienta sobre la colonia fundada por el *Byzas* venido de Mégara, invadida por estatuas traídas muchas de lejanos sitios, cristianizada, medio destruida, con un pasado de rebeliones y disidencias (no olvidemos que Constantinopla se opuso a Septimio Severo [que la destruyó parcialmente el año 196] y al propio Constantino, eligiendo el partido de Pescenio Niger frente a aquel y el de Licinio frente a Constantino el Grande), una ciudad como esta —decimos— es sin duda el caldo de cultivo adecuado para este tipo de literatura que no se limita exclusivamente a las *Parastaseis,* aunque es esta colección la que ahora nos interesa.

Un episodio muy breve de ellas servirá para introducirnos más directamente en ese mundo especial que intentamos describir. En el Foro de Constantino hubo una vez una estatua que inspiraba temor y representaba un elefante; era un extraño espectáculo ciertamente. Una vez hubo un terremoto y se desplomó. Los soldados del Prefecto acudieron a levantarla y encontraron dentro un esqueleto humano con una tablilla que decía: «Ni siquiera en la muerte me hallo lejos de Afrodita, la virgen sagrada» («Ἀφροδίτης παρθένου ἱερᾶς οὐδὲ θανούσης χωρίζομαι»). Sabemos por los textos antiguos que un mago poderoso, Apolonio de Tiana, había encantado las estatuas de muchas ciudades, de forma que los relatos tradicionales invocaban el nombre de este mago para distinguir en su patrimonio monumental una categoría especial de objetos maravillosos, estatuas o estelas, en las que radicaba algún sortilegio. Pese a que en las *Parastaseis* no se dice explícitamente, el hecho es bien conocido en Bizancio y aunque Apolonio, por su cronología y los viajes que se pensaba que había realizado, parece estar lejos de Constantinopla, sin embargo la mentalidad que propicia toda esta literatura lo ubica allí también sin el menor miedo al anacronismo. El término "espectáculo" (θέαμα), de otro lado, es casi una palabra técnica para presentar en esta literatura la extrañeza que el objeto, por diversas razones, suele producir al que lo contempla y anda preguntándose por él. Se trata de una palabra que puede ser traducida no sólo por "espectáculo" sino también por "estatua", "maravilla" o "milagro", como señala Dagron,[60] y es usada igualmente para lugares donde abunda todo esto a la vez. El elefante del relato, por otro lado, es un animal que aparece además en los *Patria* varias veces y tiene que ver en ellos con la muerte de alguien a quien devora. La estatua, de la que se teme con frecuencia su condición de hueca, parece ser aquí tumba y el mensaje resulta, además de ambiguo, desazonador; se piensa que el sujeto de la frase hallada en sus entrañas de bronce es tal vez el mensaje mismo, la tablilla o cajita, y que la poseedora de esta es Afrodita, pero cabe también que sea una mujer la que manifieste con el mensaje que, ni siquiera muerta ella (con un genitivo absoluto un tanto fuerte),[61] dejará de amar, es decir estará separada

[60] Dagron 1984, 41.

[61] O bien cambiando el genitivo a nominativo, como propone Georgios Fatouros, según recoge Berger 1988, 307, n. 111. Para este último autor el texto quedaría así: παρθένου ἱέραος

de la diosa. Si no es válido esto, ¿qué significa entonces el texto? ¿Está muerta Afrodita y habla la tablilla o caja? ¿A qué viene el esqueleto, mudo doblemente, en este espectáculo? El texto misterioso, de todas formas, es amétrico en su final y suena a epigrama funerario; los traductores, tanto los editores de la obra como Dagron, eluden como pueden el problema y este último apunta a una posibilidad que parece dar un cierto papel al esqueleto («incluso la muerte no puede separarme de la sagrada virgen Afrodita» o bien «de la sagrada virgen de Afrodita»). ¿Pero era el esqueleto de un hombre o bien de una mujer? Por si fuera poco, conocemos, aunque este no parece ser el caso, la existencia también en Bizancio de una bárbara leyenda que Dagron recoge: la de enterrar a alguna persona en los cimientos del edificio con vistas a conseguir su edificación, venciendo así la resistencia de los poderes malignos a que la construcción progrese. Más vale dejar el asunto como está y no proseguir en nuestra indagación.

Una impresión mayor, sin embargo, nos causa un segundo episodio recogido también en estas *Parastaseis* (§ 28); un día, una persona cuyo nombre no se nos dice fue con su amigo Himerio a un lugar de la ciudad llamado *Kynegion* a ver y estudiar las estatuas —el verbo utilizado es otra palabra técnica, "indagar, recopilar" (ἱστορῆσαι)— y observaron una que era pequeña pero muy ancha y pesada. La persona en cuestión se preguntaba acerca de ella sin saber de quién podía ser y entonces Himerio le dijo: «Aquí tenemos al constructor del *Kynegion*». A esto le respondió su amigo que el que había construido el lugar era Maximiano y que los planos eran de un tal Aristides; no pudo decir más. De inmediato la estatua se desplomó y mató a Himerio. Lo que sigue resulta incluso escalofriante; el lugar, que por cierto parece ser el viejo Anfiteatro en el que se desarrollaban las *venationes y* los combates de gladiadores, se acabó convirtiendo en el sitio de ejecución de los condenados a muerte; en aquel momento estaba desierto, los criados, con las mulas, lejos, de modo que nuestro amigo se vio obligado a arrastrar el cadáver por el pie derecho —se nos precisa en el texto— a lo largo de tan tétrico lugar con la intención de arrojarlo a una fosa común cercana. No tuvo valor para hacerlo, muerto de miedo, y lo dejó al borde. Corrió entonces hacia Santa Sofía —recordemos que el *Kynegion*[62] debía estar relativamente cerca de la iglesia, en la antigua Acrópolis (la *Notitia* lo da como anfiteatro en la región II)— y le costó convencer a la gente de lo que había ocurrido. Deudos del muerto y gente del emperador que acudieron al lugar quedaron asombrados y, entonces, un "filósofo" —es decir un entendido en este extraño mundo fantástico del que hablamos— declaró que había leído en Demóstenes que aquella estatua mataría a un hombre célebre. Fue este filósofo, Juan de nombre, quien se encargó de informar al emperador del suceso y este último, Filípico, quien ordenó que inmediatamente se sepultara la estatua allí

χωρίζομαι οὐδὲ θανοῦσα, siendo por lo tanto Ἀφροδίτης un mero añadido de las *Parastaseis,* ya que, entre otras cosas, Afrodita en la Antigüedad no recibe la denominación de παρθένος.

[62] Janin 1964, 14 y 17, Dagron 1984, 32-34 y Berger 1988, 390-391.

mismo y fue lo que se hizo ya que no se la pudo destruir. El narrador termina su relato diciéndole a otro amigo, a quien se menciona en las *Parastaseis* varias veces, que preste crédito a lo que se ha contado y que tenga mucho cuidado cuando mire a las estatuas antiguas, sobre todo a las paganas (ταῖς ἀρχαίαις στήλαις καὶ μάλιστα ταῖς Ἑλληνικαῖς). ¿Cómo se ha de entender este texto? El lugar en que se desarrolla la historia no puede ser más siniestro; recordemos que allí se ejecutaba a los condenados a muerte y que, primitivamente, tuvieron lugar en él muertes de gladiadores que, para los antiguos, formaban parte del grupo de los ἄωροι, es decir, los muertos antes de tiempo, de modo que sus almas debían de andar vagando sin descanso por allí; además, a finales del reinado de Justiniano se llevaron a cabo castigos contra los paganos en aquel mismo lugar. De otra parte, la discusión sobre el constructor del *Kynegion* es verosímil realmente ya que unos piensan que fue Septimio Severo mientras que otros afirman que fueron otros emperadores los que lo construyeron; sin embargo, es la reacción de la estatua —si puede hablarse así— y, sobre todo, el consejo final, lo que caracteriza mejor este género de literatura. Igualmente llama la atención la profecía sobre el comportamiento de la estatua que se leyó en Demóstenes aunque, claro es, no se trata del famoso orador ni sabemos quién pueda ser. Tampoco, finalmente, soñemos en encontrar aquí un esquema bien preciso de acciones teúrgicas o demonológicas a las que los neoplatónicos nos acostumbraron;[63] aquí lo que hay no son encantamientos hechos sobre una estatua para hacerla animada y programarla con vistas a una acción futura sino sólo un sugestivo vocabulario muy poco preciso a este respecto y, eso sí, el mantenimiento de una atmósfera inquietante.

Que, de todos modos, algunas de las creencias que se tenían en esta época pervivieron, lo demuestra el hecho de que los viajeros medievales reflejaron en ocasiones episodios de este tenor. Por ejemplo, en el Hipódromo, según Pero Tafur (pp. 177-178) —que estuvo allí a mediados del siglo XV—, había una estatua que llamaban "el justo" y que movía la mano; «é dizíen» —escribe el viajero español—[64] «que lo que dixese, çerrando la mano [...] que valíe la mercaduría, que ámas las partes quedasen por ello». Una vez, sin embargo, un vendedor poco honesto, enojado ante la decisión de la estatua respecto del precio de lo que pretendía vender, le cortó la mano y, así, «de allí jamás nunca judgó».[65] También en el mismo Tafur podemos leer otra historia semejante, aunque aquí ya no se trata de una estatua; al otro lado del Hipódromo, nos dice, «está un baño con una puerta enfrente de otra, é quando las mugeres eran acusadas de adulterio, los jueçes fazíanlas levar aquel baño, é mirándola ellos, fazíanlas entrar por la una puerta é salir por la otra, é si estava sin cargo, pasava onestamente, é si non, non lo sintiendo

[63] En general, véase sobre la teurgia, Dodds 1960, 264-290.

[64] Utilizamos para el texto de este viajero la obra de Jiménez de la Espada 1982, por cuyas páginas citamos.

[65] Para estatuas similares y en otra ubicación, Majeska 1984, 274.

ella, las faldas todas con la camisa se le alçavan tanto, que de la çinta ayuso se podíe ver todo». La versión más próxima a esta leyenda que presenta Tafur es la de un peregrino anónimo ruso,[66] quien narra que, a la puerta del Hipódromo, había dos estatuas de mujeres que impedían la entrada a las adúlteras obligándoles a confesar sus culpas. Sobre otras versiones diferentes en los *Patria,* en la literatura árabe y una referencia a la estatua de cuatro cuernos que se encontraba en el *Keratembolin*,[67] pórtico del puerto de Neorion en el Cuerno de Oro, estatua que, si las sospechas de los maridos eran ciertas, daba tres vueltas sobre sí misma, tenemos muchas noticias.[68] Vinculada a estos y otros poderes del entorno monumental, como ya se ha entrevisto, está también de alguna manera la capacidad predictiva que, como es lógico, tiene que ver, sobre todo, con el porvenir que espera a la propia ciudad. «Las formas del decorado esculpido» —ha escrito Dagron—[69] «sacan pues una buena parte de su sentido de su lugar en la topografía de la ciudad. Participan además en su historia, aunque de manera diferente a como sucede en el caso de Atenas, Roma o Antioquía». No se trata ahora, en la capital del Imperio bizantino, de que esas estatuas, inscripciones o monumentos sean una «crónica en piedra y bronce incorporada al espacio urbano» que rememore continuamente lo sucedido sino, más bien, tenemos que habérnoslas aquí, en Constantinopla, con un punto de partida cero. Es decir, la mayor parte de las estatuas no tienen un pasado claro al ser importadas y, por ello, se asocian, tras romper con ese pasado, con el porvenir de la propia capital del Imperio. La observación de Dagron es muy interesante ya que explica por qué la literatura de los *Patria* y de las *Parastaseis* parte de una fecha única, el año 330, y de un sólo ordenador de todo el conjunto escultórico y arquitectónico, el emperador Constantino, como si fuera verdaderamente el año cero de todo y a cuya situación primigenia todo se remitiese. Por tanto, las incertidumbres del pasado se proyectarán ahora sobre el porvenir, de manera que, en un acto asombroso de historia a la inversa, nos topamos con una obsesión por los orígenes reescrita ahora, al decir de Dagron, como obsesión por los últimos momentos que esperan a la ciudad, confundidos idealmente con el fin del mundo. Así pues, aquí y allá, en un zócalo de una estatua, en la pezuña de un caballo esculpido, en una columna hueca, en el decorado entero del Hipódromo,[70] en el conjunto de estatuas del Foro de Constantino, por todas partes, se puede leer —los "filósofos" son los que pueden leerlo— el destino que espera a la ciudad. En el Estrategion,[71] por ejemplo, se alzaba un trípode o una estatua que indicaba el presente, el pasado y el futuro y es tra-

[66] Majeska 1984, 250.

[67] Janin 1964, 90 y 235.

[68] Dagron 1984, 139-40 y Majeska 1984, 253; puede verse también, más recientemente, Magdalino 1966, 96, n. 166.

[69] Dagron 1984, 143.

[70] Véase, entre otros, Dagron 1984 y Berger 1988, 547 ss.

[71] Janin 1964,13 y Berger 1988, 406-411. Sobre este lugar ya avanzada la Edad Media véase Magdalino 1996, 51-52.

dición que el emperador Filípico ordenó retirar dos estatuas de un puerto con inscripciones referidas al futuro de Constantinopla. El carácter profético de una estatua o de un monumento muchas veces estaba determinado por la situación política del momento;[72] los enemigos que se vislumbran tras sus mensajes, indescifrables para el profano o transparentes por simple lógica, van cambiando de rostro según aumentan o disminuyen sus posibilidades de transformarse en verdugos de Bizancio: junto a búlgaros y húngaros, ya mencionados, aparecen también rusos y latinos.[73] Y ni que decir tiene que las inscripciones históricas, ininteligibles incluso para muchos avisados lectores, eran igualmente reenviadas al futuro, haciendo realidad esa tendencia general a transformar todo texto grabado en la piedra en un anticipo de algún acontecimiento realizado o a punto de realizarse en el momento justo de la lectura de la inscripción.[74] Toda inscripción, todo relieve, toda estatua, todo monumento pues, es profético y los ejemplos se multiplican, incluso fuera del ámbito restringido —y obsesivo— de este tipo de literatura que estamos considerando.

Por ejemplo, a la puerta de Santa Sofía, escribe Tafur (p. 173), «está un grant edifiçio de una colupna labrada de cantos, más alta mucho que non es la capilla grande, é ençima della está un grant cavallo de alaton dorado é un cavallero ençima dél con el un brazo tendido é con el dedo señalando la Turquía, é en el otro una mançana en la mano». La descripción se extiende un poco para decírsenos luego que un buen día la manzana se cayó y que, en opinión de los que la vieron, era «tan grande como una tinaja de cinco arrobas». Termina Tafur informándonos de que «este cavallero dizen que es Constantino, é que prenusticó que, de la parte donde señalava con el dedo, avíe de venir la destruycion de la Greçia» y parece que así fue, apostilla. La descripción de esta columna, la Columna de Justiniano realmente,[75] no la de

[72] «The confusion caused in the Byzantine capital by the campaigns of the Bulgarian ruler Simeon is a known fact. In this connection» —precisan Tapkova-Zaimova - Miltenova 1989, 502-503— «the 10th century Chronicle spread the prophecy about the statue in Constantinople, which symbolized Simeon; when its head was cut off, the Bulgarian Tsar departed from this world. The same story, with oracular elements and magic is repeated on several occasions in later times, for example in Byzantine relations with Hungary, etc.». Un breve repertorio de los monumentos constantinopolitanos que anunciaban los terribles quebrantos esperados para la ciudad en Diehl 1929-30, 192-193; se refiere también a algunos monumentos Vasiliev 1942-43, 462-502.

[73] Dagron 1984, 143 ss.

[74] Nada importaba que las cosas no saliesen como habían sido predichas o interpretadas basándose en tan oscuras fuentes; «los bizantinos» —observa Magdalino 1993b, 32— «se acercaban a su futuro de la misma manera que lo hacían a su pasado, combinando una absoluta reverencia por la tradición ortodoxa con una absoluta flexibilidad en la manera de manejarla».

[75] El Augusteon *(Augusteion)* tiene desde el principio un valor de plaza "imperial" en el centro de la ciudad antigua y su nombre aparece ya en la *Notitia,* que es del año 425; las fuentes le dan el nombre de *ágora* o bien de *foro* y está claro para Berger 1988, 236, que, como plaza pública, contó en su primera época con edificios y monumentos también públicos como el Milion, el Senado, Tribunal y las termas de Zeuxipo. Más adelante es denominado *aula* y pasó a estar cerrado con puertas, lo que indica una transformación, de foro que era, en espacio interior para el ceremonial imperial. Sobre él y sus monumentos, entre los que destacaban la famosa Columna de Justiniano (año 543) que comentamos y una estatua de Helena, la madre de Constantino, véanse Janin 1964, 59-62; 74, Müller-Wiener 1977, 248-

Constantino, es sin duda más adecuada, aunque no tan gráfica, en Clavijo, quien se limita a escribir que «el cauallero que está en çima tiene el braço derecho alto; e la mano abierta, [y con la mano yzquierda del otro] braço tiene la rienda del cauallo e vna pella en la mano redonda e dorada», sin hacer referencia a profecía alguna. En realidad, la manzana, como es llamada no sólo por Tafur sino por otros viajeros, y también por el cronista bizantino Cedreno (I, 656, 18-23), es un globo crucífero y ya el carmelita alemán del siglo XIV Juan de Hildesheim escribió de esta misma estatua que *«habet pomum aureum rotundum more imperiali in sinistra»*.[76] Otro viajero, sin embargo, Pierre Gilles, un francés que visitó la ciudad a mediados del siglo XVI, dejó escrito en una larga e interesante descripción[77] que lo que el caballero de la estatua, es decir Justiniano, llevaba en su mano izquierda era un globo que venía a significar su dominio universal sobre todo el mundo y que, sobre este, había una cruz, a la que atribuía todos sus éxitos en la guerra y su acceso a la dignidad imperial; prosigue Gilles diciendo que la mano derecha apuntaba al Este y parecía querer prohibir a los pueblos bárbaros que se acercaran; eso es precisamente lo que Cedreno y otros autores bizantinos nos dejaron dicho: que el emperador con su gesto lo que pretendía era advertir a los persas que debían respetar las fronteras del Imperio bizantino, aunque hay viajeros que sugieren que el emperador señalaba al Sur (como apuntando a los árabes, la futura amenaza) o al Oeste (hacia los cruzados).[78] Como es evidente, todos vieron la estatua (que estaba en el *Augusteion*) pero o bien no a todos se les dijo lo mismo cuando se informaron sobre ella o, mejor, cada uno imaginó lo que se le antojó, así que interpretaron de forma diferente el ambiguo significado del silente caballero de piedra. El historiador Ducas de otra parte, narrador de la toma de Constantinopla por los turcos, escribió que la gente había oído ya muchos años antes a algunos falsos profetas que aquellos tomarían la ciudad y que, tras penetrar en ella, destrozarían a los bizantinos en el sitio en que se encontraba la Columna de Constantino pero que, entonces, un ángel le entregaría su espada y con ella el reino a un simple desconocido de los muchos que estuvieran junto a la columna y le diría «Toma esta espada y venga al pueblo del Señor».[79] Sería entonces cuando la batalla daría la vuelta y los bizantinos echarían de la ciudad e incluso de Occidente a los turcos. Por ello, en el día fatídico del último combate (29 de mayo de 1453) —así lo escribe Ducas—, mucha gente estaba convencida de que eso que habían oído tiempo atrás lo que quería decir era que debían dejar a su espalda la llamada Columna de la Cruz[80] (es decir, la de Constantino, según se la llamó a partir de 1105 cuando a causa del viento

249, Majeska 1984, 237-240, Dagron 1984, Berger 1988, 238-242, 246-249 y Prinzig 1986, 82-85. Al igual que le ocurrió a Tafur, el viajero árabe del siglo XII al-Harawy considera que la estatua es de Constantino, según nos recuerda Vasiliev 1932, 105, n. 3.

[76] Littlewood 1974, 56.

[77] Nos servimos de la ed. Gilles 1988.

[78] Majeska 1984, 240.

[79] Pertusi 1976, vol. II, 181.

[80] Janin 1964, 77-80.

perdió los tres últimos tambores y la estatua del fundador de Constantinopla fue sustituida por el símbolo cristiano por excelencia), y así, abandonando otras posiciones tal vez más adecuadas para la defensa de la ciudad, debían colocarse en el lugar óptimo descrito por la profecía. En suma, como Ducas precisa, una riada humana de hombres y mujeres corrió hacia la zona a refugiarse en Santa Sofía y el inmenso templo quedó abarrotado en una hora; allí les sorprendieron los turcos y, contra lo esperado, sin embargo, acabaron con ellos. Laónico Calcocondiles, otro historiador de la caída,[81] nos recuerda esta misma profecía, pero añade una noticia, tal vez una leyenda posterior nacida en torno a la vieja predicción; escribe Calcocondiles —y parece ser la única fuente sobre esto— que los guardianes de las puertas de la ciudad, tanta era la fe que tenían en la profecía, viendo a la gente retroceder y marchar hacia el barrio del Toro (la zona del *Forum Tauri* o Foro de Teodosio),[82] donde estaban tanto la Columna de la Cruz (esta justamente en el Foro de Constantino, claro es) como Santa Sofía, arrojaron las llaves de las puertas por lo alto de la muralla. Los turcos las cogieron por supuesto y su entrada fue mucho más fácil. Tras la toma de la ciudad, también Isidoro de Kiev, que la vivió desde muy cerca, escribiría a Besarión recordándole que entonces se había podido entender al fin aquella profecía, bien conocida desde antiguo, que rezaba: *«Vae tibi, civitas septicollis, cum te adolescens obsederit, et tua moenia fortissima demolita fuerint»*.[83] La figura del joven Mehmed II, el conquistador de la ciudad, se venía dibujando ya sin duda en el horizonte entre los nubarrones que presagiaban tormenta.[84]

Pero la ciudad tiene otros muchos niveles de interpretación; los emperadores pugnan por construir nuevos edificios si el dinero para ello alcanza, por reparar los dañados, por mejorar la traída del agua[85] y el aprovisionamiento de trigo,[86] por reglamentar las ricas pesquerías del Bósforo (lo que trae consigo un trabajo jurídico previo),[87] por acondicionar las murallas y todo ello, junto con el cultivo de verduras[88] en la ciudad y sus alrededores, la venta de animales, la reglamentación de las diferentes profesiones, tal como se ve en el *Libro del Eparco* ya mencionado y otras muchas actividades necesarias de la vida diaria, reguladas claramente o no, es algo visible, forma parte de lo que el historiador o el viajero puede ver o historiar. Sin embargo, ¿qué es lo que hay enterrado bajo la Columna de Constantino, la columna de pórfido llamada luego, como ya se ha dicho, Columna de la Cruz? ¿Cuál es su secreto? Los *Patria* se encargan de decirnos que, en sus cimientos —no sa-

[81] Pertusi 1976, vol. II, 217.

[82] Janin 1964, 64-68.

[83] Pertusi 1976, vol. I, 71.

[84] A título de mera comparación, digamos que el lector puede informarse sobre la aceptación de las profecías religiosas y de la astrología en el Occidente de los siglos XV y XVI en Minois 1996, 271-345. Bizancio fue muy proclive a toda clase de supersticiones y la literatura sobre ellas es muy abundante; véase, por ejemplo, Oeconomos 1918, 65-102.

[85] Aparte de lo ya dicho puede verse sobre esta cuestión, en general, Mango 1995, 9-18.

[86] Dos trabajos de interés son Durliat 1995 y Magdalino 1995.

[87] Dagron 1995 estudia la cuestión con gran detalle.

[88] Koder 1995.

bemos si es cierto—, yacen ocultas cosas como las cruces de los dos ladrones, las cestas que se utilizaron en la multiplicación de los panes, maderas preciosas, reliquias de santos y, para contentar a los senadores paganos de los tiempos en que Constantino hizo levantar el monumento, nada menos que el Paladio traído de Roma, es decir, una estatua de Palas Atenea (Minerva para los romanos) que antes se creía que había estado en Troya, un auténtico talismán que dotaba de fuerza a la ciudad. Este antiguo vigor pagano muy pronto, en el siglo V, pasará a un segundo lugar al conseguir Constantinopla un talismán aún más poderoso: el vestido (ἐσθής) de la Virgen, que había sido descubierto en un pueblecito de Galilea, robado por dos patricios y, con el consentimiento de la propia Virgen, llevado a la ciudad, donde se guardó en la iglesia de *Blachernai* (Blanquernas en nuestros textos medievales). Clavijo, que la visitó, nada dice sin embargo de tan importante reliquia; da a la iglesia en cuestión el nombre de "santa María de la Cherne" y precisa que estaba «mal parada, a muchas partes», aunque el artesonado del techo y su dorado estaba tan nuevo como si acabaran de hacerlo. Por su parte, Tafur, que también estuvo allí, aunque años después, escribe (p. 176) que «esta yglesia llamavan la Valayerna, é está oy quemada que non se podríe reparar» y tampoco dice nada de la reliquia que, muy probablemente, o ya no estaba allí o no se exhibía al público o, lo más probable, si había sobrevivido, se consumió en el último incendio. Lo que sí juzgó digno de reseñar, sucumbiendo a la fascinación de las historias truculentas asociadas con edificios en ruinas, fue que, a la entrada de esta iglesia, «estavan unos arcos, é fazíese escuro, é dizen que allí muchas veçes se fallaron en el pecado de la sodomía; é una vez cayó un rayo del çielo é quemó toda la yglesia, que non quedó nada nin uno con aquellos que estaban ayuntados en uno en aquel pecado». Por lo que sabemos, la iglesia parece haber sido construida por la emperatriz Pulqueria *(ca.* 450) —no por Santa Helena como dice Tafur—,[89] afectada por un incendio en 1070 y, tras su restauración, vuelta a incendiar en 1434, es decir, poco antes de que el español la visitase; la causa del incendio final, según se dice en las fuentes bizantinas,[90] es que, accidentalmente, se declaró un incendio cuando unos niños estaban cazando pájaros en el lugar. Lo que no está muy

[89] A este propósito, resulta de mucho interés el comentario que Jiménez de la Espada 1982, 586-587, viene a hacer al pasaje de Tafur: «Iglesia de las Blaquernas (Βλαχερνῶν), por el lugar donde se erigió, y en el cual había una laguna poblada de ciertos peces llamados lacentra: *"et idcirco ob multitudinem aquarum blacherna e Lacaernae appellantur. (Antiquit. Constantinop.* Anonimus. L. 2, p. 40; *Bizant. his. scrip.;* Banduri, vol. I). En la tradición de la Valayerna, recogida por nuestro viajero, van confundidas varias especies más o menos equivocadas. La fundaron Marciano y Pulqueria, fue reedificada por Justino el Viejo y embellecida por Andrónico II Paleólogo. Aquel rayo cayó antes y era parte del fuego del cielo y de la tierra —tormenta y terremoto—, que arruinó muchas iglesias y otros edificios de Constantinopla, hacia los años veinte y tantos del reinado de Justiniano; pero no fue castigo divino dedicado especialmente a los sodomitas, porque ese emperador los castigó humanamente por separado, y no solo a los que pudieron abusar de las sombras favorables de las Blaquernas y su pórtico, sino a todos los de la ciudad, sin exceptuar a respetables senadores y patricios».

[90] Véase, en general, Janin 1969, 161-171, Majeska 1984, 333-337 y Berger 1988, 534-539.

claro, sin embargo, es si lo que se guardaba allí era el vestido de la Virgen o bien una especie de velo, el *maphorion,* o bien otro tipo de prenda, un chal (o las tres cosas), ni tampoco concuerdan las fuentes sobre si fueron dos patricios los que encontraron la reliquia en Galilea o fue una piadosa judía en Jerusalén; no importa. Cabe destacar, como algo aceptado por todos, que el patriarca Focio se sirvió de este poderoso talismán para rechazar el ataque de los rusos en el año 860 y que la ciudad conservaba en diversas iglesias más ropa de la Virgen e incluso de Jesús, las utilizadas por este con manchas de la leche de su madre; estas reliquias eran tan humanas, tan íntimas, escribiría un patriarca de la ciudad, que a nadie podría habérsele echado en cara el pensar que se podía poner uno a hablar con ellas.[91] En numerosos lugares de su obra, los viajeros se refieren a otras muchas reliquias que sí tuvieron ocasión de ver y la importancia de estas para la Cristiandad medieval se vio ampliamente reconocida por los expolios a que se vieron sometidas por los cruzados, no todos ellos, sin duda, llevados a cabo con vistas a obtener una ganancia económica. Nuestros viajeros (Clavijo y Tafur), como hombres medievales que eran, no dejaron de mencionarlas aunque, en ocasiones, mostraron un punto de crítica. Así, resulta divertido recordar aquí que, después de que le hubieran enseñado en Santa Sofía la lanza con la que fue atravesado el costado de Cristo —«maravillosa reliquia»—, cuando le mostraron a Pero Tafur en Nuremberg otra lanza que había servido para el mismo nefando cometido, el viajero no pudo menos de reaccionar; «e yo dixe» —escribe (p. 270)— «como la avía visto en Constantinopla, é creo, que si los señores allí non estuvieran, que me viera en peligro con los alemanes por aquello que dixe». Otro hecho destacable relacionado con la iglesia de Blaquernas es que, muchos viernes, el velo de seda que recubría un famoso icono de la Virgen venerada en la iglesia (Βλαχερνίτισσα) se levantaba milagrosamente muy lentamente y volvía a bajarse el sábado a la misma hora, la de vísperas. Ana Comnena, la famosa historiadora bizantina, llamó a este portento «el milagro habitual» (τὸ συνεθὲς θαῦμα)[92] y un investigador reciente, George P. Majeska, tras afirmar que este icono venía a ser un segundo Paladio de la ciudad, señala que el milagro era conocido desde Rusia hasta Inglaterra.[93]

Y no sólo el espacio de la ciudad guarda en sí monumentos, estatuas, cargados todos ellos de poderes, o reliquias poderosas que todas las naciones del orbe sueñan con poseer; si tuviéramos tiempo podríamos ver aquí que el propio espacio de la ciudad está concebido de una manera especial por quienes viven en ella, que incluso los movimientos del emperador en sus desplazamientos se ajustan a patrones determinados por un cuidadoso protocolo como ha sido estudiado recientemente por Marie-France Auzépy.[94]

---

[91] Baynes 1974, 258.

[92] Janin 1969, 166.

[93] Majeska 1984, 334.

[94] Auzépy 1995 «Les déplacements de l'empereur dans la ville et ses environs (VIIIe-Xe siècles)», en Mango - Dagron 1995, 359-366; para los desplazamientos según el *Libro de las Ceremonias* véase Guilland 1969, vol. I, 217-248.

No podemos describir las muchas ceremonias de las que conservamos detallada descripción pero sí es posible decir unas palabras sobre el ceremonial, complicado y rico mundo que fue interpretado por Constantino VII, en su libro *De caeremoniis,* como imagen de la armonía y del movimiento del creador. Esta armonía y movimiento cuya imagen es el ritmo y el orden imperial, explica Antonio Carile,[95] parecen aludir a las esferas celestes que, según se pensaba también en Bizancio, tenían algo que ver con los sonidos;[96] por supuesto, una vinculación más simple con los textos del Pseudo-Dionisio no se descarta, aunque la influencia neoplatónica en este autor permite que nos remontemos más allá.[97] El ceremonial, pues, no es más que una "manifestación del orden" y sirve para revelar «la verdadera naturaleza del Imperio», como ha escrito Jacques Bompaire, para quien la ciudad, Constantinopla, «es el espacio en el que se desarrollan los ritos del culto imperial siguiendo un ritmo en cierta manera intemporal, independiente de la coyuntura política y dependiente únicamente de las fiestas religiosas y civiles, inscritas en un protocolo constantemente repetido y enriquecido».[98] Las idas y venidas del emperador y el patriarca por sus calles, pues, los diferentes cortejos ciudadanos, la música, los cánticos, las aclamaciones, los "triunfos", todo constituye una especie de liturgia de la ciudad llena de significación para quienes, fieles a unas fechas, horarios, convenciones en lo que toca a los trajes y mil cosas más, se aprestan a realizarla. El público asiste, pero es designado siempre en los textos no como "plebe", la muchedumbre que puede llenar el Hipódromo por ejemplo, sino como "pueblo" (λαός), como "demotes" (δημότης), o sea como perteneciente a los *demoi* o asociaciones ciudadanas que desempeñan un gran papel en las actividades de la ciudad,[99] aunque, claro

---

[95] Carile 1988, 543, n. 48.

[96] «Giorgio Cedreno e Giovanni Zonara» — nota Carile 1988, 543— «riecheggiano nell'XI e XII secolo un passo di Dione Cassio che fa della stessa Bisanzio —anteriormente alla fondazione costantiniana— un talismano sonoro composto da sette torri capaci di entrare in risonanza fra loro come le corde della lira, un segno musicale della regalità che protegge e fonda la qualità urbica della futura città imperiale». Miller 1979, 120-128, ha llamado la atención sobre algunos de estos detalles relativos al papel de la música en el ceremonial, un ritual mágico en suma, y Carile ofrece una información bibliográfica sobre esta interesante cuestión.

[97] Arhweiler 1975, 136-137 se limita a señalar que el orden que existe en la tierra, en muy diversos ámbitos, es un fiel reflejo del que existe en el cielo y llama la atención sobre la obra del Pseudo-Dionisio, «combinaison originale des principes néoplatoniciens, de la théorie aristotélicienne et de l'enseignement des Pères de l'Église sur le mystère de la création»; la musica, «emanazione delle sfere celesti» —subraya de otra parte Carile 1988, 543, n. 48— «aveva nella tradizione teurgica che influì su Dionigi lo ps.-Areopagita nel *De divinis nominibus* e nello stesso *De caelesti hierarchia* un ruolo di rivelazione simbolica dell'ordine cosmico ed umano».

[98] Bompaire 1966, 236.

[99] «On a parlé à propos de ce peuple très sélectionné» —señala Bompaire 1966, 239, «d'aristocratie de second rang ou de bourgeoisie. Nous ne reprenons pas une question difficile qui présente encore des obscurités. Rappelons que ces dèmes furent à l'origine des partis politiques et aussi des milices urbaines. Selon Ostrogorsky, "l'organisation en dèmes était le refuge où survivaient les traditions de liberté des villes antiques". Mais ce qui fut vrai aux Ve et VIe siècles ne l'est plus aux IXe et Xe. Les dèmes ou factions (μέρη) ont essentiellement un rôle de représentation dans les cérémonies impériales; avec des responsabilités d'organisation des courses de

es, desde el punto de vista político tienen ya poca influencia directa. No olvidemos que, frente al poder imperial, el viejo poder de la polis y su ideología ya muy deteriorada, había sido cancelado precisamente por ese nuevo "papel imperial de providencia universal" que el emperador pasaba a desempeñar tras su elección, aclamación e investidura por el ejército, pueblo y patriarca.[100] La ciudad sin embargo, como hemos visto, sigue manteniendo en cierto modo una destacada actuación en este mecanismo político ya que, en palabras de Antonio Carile,[101] «es copartícipe de estas tres investiduras y desempeña un papel simbólico y ritual en la elevación a emperador del candidato. Por otro lado» —precisa este mismo investigador— «Constantinopla Nueva Roma es simbólicamente la depositaria de la legitimidad imperial romana y de la sucesión constantiniana». Dada pues su importancia, resulta vital respetar el ceremonial y, por ello, un ataque directo contra él solo puede interpretarse como una terrible ofensa. Según su propia *Relatio de legatione constantinopolitana* (968), Liutprando de Cremona, un embajador de Otón I e historiador del reinado de este a la vez, se enfadó en un banquete con el emperador y, lleno de ira, se levantó y abandonó la sala; con una acción como esta y otras de parecido tenor, escribe Carile, Liutprando «demolisce la struttura dell'ideologia bizantina con infrazioni e trasgressioni efficaci: il talismano mimico e sonoro della etichetta è frantumato con un gesto imprevisto di dissenso […] ma soppratutto con un quadro ironico sul fasto sdrucito della corte» y otras cosas;[102] ataca también este embajador «lo

---

l'Hippodrome». Estos demos, con otras funciones que no cabe señalar aquí, eran cuatro (los llamados Azules, Blancos, Verdes y Rojos), con sus colores heredados de las facciones del *Circus maximus* de la antigua Roma, y estaban mandados por «demócratas», que eran, para los dos primeros, el Doméstico de las Escuelas, un alto cargo militar, y, para los dos restantes, el Doméstico de los Excúbitos. Lo dicho se refiere a los llamados demos «periáticos» o de los alrededores, pero hay también otros cuatro demos denominados «políticos», es decir, de la ciudad misma, que llevan los mismos colores aunque tienen otros jefes. Véase sobre la organización interna y otras cuestiones, en general, McCormick, "Demoi" y Kazhdan, "Domestikos ton Scholon" y "Domestikos ton Exkoubiton" en *ODB, s.v.*, así como Guilland 1969, vol. I, 411-419 y 420-441; el libro de Cameron 1976, finalmente, tiene también su interés y, más modernamente, hay que remitir a la obra de Roueché 1993, que, como señala Magdalino 1996, 40, n. 135, «entraîne une révision significative» de la tesis de Cameron. Para el uniforme —cosa siempre importante tratándose de la pompa militar— del primer Doméstico, véase la descripción (con un dibujo que ayuda a hacerse una idea) en Piltz 1994, 26.

[100] Para una visión también general del pensamiento político bizantino y lo que se ha dado en llamar su «ortodoxia política» véase Bravo García 1988b.

[101] Carile 1988, 548.

[102] En su rabia por los ultrajes recibidos —cosa esta última, por lo demás, bastante común en el proceder bizantino (véase en concreto Simeonova 1996)—, herido su orgullo de legado llegado de Occidente, Liutprando arremete contra todo y contra todos en sus escritos y sus quejas van desde la pobreza de la comida que se le ofrece (lo cual supone un ataque feroz contra la cualidad de *euergetes* del emperador, una «vanificazione del carisma redistributorio della sovranità dispensatrice» en palabras de Carile 1988, 549) hasta criticar la figura del propio emperador (Nicéforo II Focas) mediante alusiones fisiognómicas que le aproximan, en lo que toca a su carácter, a ciertos animales. Para McCormick, "Liutprand of Cremona", en *ODB, s.v.,* tal vez la malévola crítica y el sarcasmo que sazona la *Relatio* se deba a que Liutprando, en un viaje anterior, había tenido una acogida excelente e incluso había hecho cierta amistad con Constantino VII; nada de esto le tocó en suerte en su segunda visita.

schema della cosmografia ideologica di Costantinopoli centro del mondo, mostrando la città *quodam opulentissima et florentissima* come 'famelica', con i suoi palazzi sprovisti di acqua e inetti a riparare dal freddo e dal caldo».[103] La ciudad y todos sus mecanismos funcionales son el espejo de una ideología[104] y, por ello, pasar por alto el ceremonial o simplemente descuidarlo es mucho más que una falta de cortesía o una licencia que puedan permitirse visitantes y ciudadanos de la capital del Imperio. Conscientes o no de lo que significa ese ceremonial, los viajeros de todas las épocas, además de esos ritos ciudadanos, observan en su visita el paisaje, navegan por el Bósforo, cruzan las callejuelas malolientes, preguntan aquí y allá todo lo que se les ocurre o quedan extasiados ante los grandes decorados arquitectónicos, sin olvidarnos del temblor, místico o lo que sea, que les sacude en las pequeñas iglesias o en los templos inmensos, pero tal vez no paran mientes en que es la ciudad entera la que es sagrada y ha mantenido una especial relación con su pueblo. De nuevo la gran urbe, bajo el peso de toda esta carga imaginaria, parece difuminarse ante nuestros ojos cada vez más; no se trata ya, aparte de lo dicho, de que, desde Oriente u Occidente se la conciba de tal o cual manera, se la ame, se la odie, se sueñe en sus riquezas o se la vea como objeto del deseo de un pueblo conquistador, el turco en concreto, antes los árabes, los búlgaros, los rusos, los latinos y algunos más. Incluso en un contacto más cercano es tanta la fuerza de su imagen que cuesta trabajo reconocerla en las descripciones de los que la vieron que han llegado a nuestras manos. Michel Balard se ha tomado el trabajo de comentar algunas de las numerosas exageraciones y errores que incluso los testigos presenciales de algún acontecimiento señalado cometen cuando se trata de apreciar la realidad de una ciudad tan cargada de magia.[105] Los viajeros también exageran y pierden la noción de la realidad en ocasiones; en Benjamín de Tudela por ejemplo, describiendo el palacio de Blaquernas, podemos leer lo que sigue: «Recubrió de oro y plata pura las columnas y los muros, pintando sobre ellos las guerras que él mismo realizó. Allí hay un trono de oro y piedra noble, hizo pender una corona áurea de una cadena de oro sobre el trono, estando situado su asiento precisamente bajo ella; tantas que, por la noche, no es necesario poner allí lámparas, pues todos ven la luminaria que desprende la luz de las piedras preciosas. Y hay [tantos] edificios allí que no pueden ser enumerados». Tafur, que era andaluz por cierto, escribirá (p. 171) que Santa Sofía es «tan grande, que dizen que, quando Constantinopla prosperava, avíe en ella seys mil clérigos»[106] y no se recatará en afirmar en otro lugar de su relato (p. 137)

[103] Carile 1988, 551.

[104] Carile 1994, 214.

[105] Balard 1995.

[106] Sobre el número real de clérigos de Santa Sofía siglos antes véase la erudita información de Ciggaar, 1973, 348. Hay que añadir a esta que, comentando el pasaje de Tafur, Vasiliev 1932, 103, n. 2, lo considera «evidently exagerated»; remite este mismo investigador a Gerola 1931, 261, n.1 y 272, donde el viajero italiano, que visitó Constantinopla a principios del siglo XV, nos da una cifra de 900 clérigos (en una versión abreviada de esta misma obra se nos dice que había 800). Para la época de Constantino VII

lo siguiente: «otro dia al alva vimos una muy grande montaña muy alta de más de çient millas, é dixeron que era la yglesia de Santa Sofía, que es en Costantinopla». Ruy González de Clavijo, por su parte, se limita a señalar la gran amplitud del templo y las muchas maravillas que contiene y anota que «los tejados della [Santa Sofía] son todos cubiertos de plomo». Como si les hubiera leído a los dos y quisiera combinar esta información, Alphonse de Lamartine[107] nos dirá en la narración de su viaje que «Santa Sofía es una colina informe» —ya no una montaña— «de piedras acumuladas y coronadas por un domo que brilla al sol como un mar de plomo».[108]

Esta larga detención en la Constantinopla imaginaria que hemos llevado a cabo, incompleta por supuesto,[109] no nos dispensa sin embargo de seguir refiriéndonos, aunque sea brevemente, a la descripción de la Constantinopla real que habíamos interrumpido. Puede decirse ciertamente que la reconstrucción de la ciudad tiene lugar a partir de comienzos del siglo IX; sabemos por los muchos elogios que conservarnos de diferentes emperadores que, por ejemplo, Teófilo (829-842), Basilio I (867-886)[110] y Constantino VII Porfirogénito (945-959) emprendieron esta labor con decisión y, al respecto, pueden hacerse algunas observaciones de la mano de Cyril Mango y otros autores. En primer lugar, ya no se construyen los tradicionales edificios públicos, de forma que no tenemos una *renovatio imperii romani* en este ámbito como la que existe en el terreno ideológico o artístico. Parece ser que el único caso es el obelisco de ladrillo del Hipódromo, llamado Coloso de Constantino VII Porfirogénito,[111] que, en su tiempo, tras la restauración, estaba recubierto de placas de bronce dorado arrancadas por los cruzados creyendo que era oro; otra reparación, muy modesta, es la de la Columna de Constantino, cuyo capitel y estatua se habían caído en 1106. En segundo lugar, el grueso de las obras lo copa la reconstrucción de iglesias, lo que

---

Porfirogénito, por otra parte, el *De caeremoniis* nos informa de que había 700 (véase Bompaire 1996, 241). Más información en Magdalino 1996, 28-29.

[107] En Berchet 1985, 459. Para otras exageraciones de visitantes de la capital (especialmente cruzados) véase Magdalino 1996, 55; Eyice 1996 ha analizado brevemente el testimonio de algunos de estos.

[108] Sobre el interés de los visitantes medievales por toda clase de metales (no sólo preciosos), véanse las indicaciones de Ciggaar 1995, 128-129. Se trata de una descripción de finales del siglo XI.

[109] Son muchos, claro es, los detalles que nos vemos forzados a dejar fuera; los huesos de gigantes encontrados en la iglesia de San Menas en época de Anastasio I (491-518), el folklore que rodea a la Columna Serpentina del Hipódromo (en general, sobre ella, Madden 1992, 111-145) o las leyendas sobre la construcción de Santa Sofía son algunos de los temas más interesantes que cabría tratar aquí si dispusiéramos de tiempo y espacio para ello.

[110] La renovación arquitectónica llevada a término por Basilio ha sido perfectamente descrita en sus caracteres esenciales por Mango 1978, 107, en unas pocas líneas: consistió simplemente «in un ritorno, su scala ridotta, ai gloriosi monumenti di Giustiniano, ma con una differenza importante; mentre le opere maggiori di Giustiniano erano monumenti pubblici, quelle di Basilio I, come quelle di Teofilo, erano private; o, per essere più precisi, erano riservate a un gruppo limitato di dignitari e di cortigiani che avevano accesso al palazzo. La base sociale dell'arte 'imperiale' si era perciò ristretta. E come l'imperatore si comportarono i committenti minori. Da questo momento in poi anche la maggior parte dell'architettura religiosa divenne privata: invece di chiese parrocchiali ed episcopali si costruirono soprattutto chiese monastiche».

[111] Janin 1964, 192-193.

confirma el mal estado en que se encontraba la capital. Las construcciones nuevas se concentran, en tercer lugar, en el Gran Palacio imperial o en otros palacios, de muy rica factura ciertamente pero mucho más pequeños. Finalmente, sólo a finales del siglo X se comienza realmente una política de fundación de monasterios. Por otro lado, a partir del siglo IX la ciudad deja ver una tendencia al crecimiento de su población; se sabe que los precios suben pero que también aumenta la penuria. Los artesanos crecen en número y todo parece indicar que las importaciones se incrementan igualmente y que la industria textil se recupera; no hay, sin embargo, una actividad constructora especialmente importante en el siglo X. Son los emperadores de los siglos XI y XII quienes llevan a cabo reparaciones en los acueductos porque la demanda de agua aumenta. Al tiempo, en estos dos siglos los artesanos y el comercio brillan y, en algunos aspectos, las exportaciones tienen lugar (por ejemplo, la factura de extraordinarias puertas de bronce que llegan hasta Italia). Constantinopla se va llenando de colonias de comerciantes extranjeros; así los amalfitanos, venecianos, pisanos, genoveses, anconitanos y alemanes se establecen en Gálata, frente a la ciudad, al otro lado del Cuerno de Oro y, según los investigadores, su número, a finales del siglo XII, sobrepasa con creces los 7.000. En cuanto a las construcciones, en estos dos siglos los emperadores y la aristocracia fundan algunos complejos monásticos que funcionan casi como las abadías occidentales con escuelas, asistencia al necesitado y una importancia económica no desdeñable, un modelo que los otomanos empezarán a copiar muy poco después de la conquista; podríamos mencionar los monasterios de la Virgen Períbleptos,[112] de Cosme y Damián,[113] del Cristo Pantocrátor[114] y otros más. Sin lugar a dudas, pese al incendio de 1203, cuando los cruzados toman la ciudad a principios del siglo XIII, en 1204, Constantinopla es todavía una gran urbe que les deja asombrados por sus edificios, sus riquezas y por otros tesoros que no son estrictamente reducibles a monedas, como las preciadas reliquias. Cuando en 1261 los bizantinos vuelven a su antigua capital tras el interregno latino, los testimonios de los numerosos viajeros medievales de los que tenemos noticia (Buondelmonti, De la Broquière, Clavijo, Tafur y otros muchos)[115] nos hacen saber que se encontraron con un espacio habitado solamente en aglomeraciones dispersas, una ciudad con más vacíos en su interior que zonas llenas;[116] así, años más tarde, Tafur habrá de escribir (p. 181) que «la çibdat es muy mal poblada é á barrios, pero la costa de la mar» —creemos que conviene señalarlo— «faze mayor pueblo»; Clavijo igualmente, un poco antes que Tafur, nos dejó dicho: «otrosy por esta çiudat de Costantinopla

[112] Janin 1969, 218-222, Müller-Wiener 1977, 276-283 y Majeska 1984, 276-283.

[113] Janin 1969, 284-285.

[114] Janin 1969, 515-523, Müller-Wiener 1977, 209-215 y Majeska 1984, 289-295.

[115] En general, véase el libro de Vin 1980; en concreto, sobre los dos viajeros españoles del siglo XV, Bravo García 1983a.

[116] A este propósito véase el análisis de diversos testimonios de viajeros del siglo XIV que lleva a cabo Djurić 1989, 747-750.

ay muy grandes edefiçios de casas, e de yglesias, e de monesterios, que es lo más dello todo caydo; e bien paresçe que en otro tiempo, quanto esta çiudat estaua en su virtud, que era vna de las nobles ciudades del mundo». De todas formas, los Paleólogos construyeron también monasterios del tipo antes aludido (por ejemplo el de la Virgen Pammacáristos[117] o el famosísimo de *Chora*)[118] algunos de los cuales son bien conocidos por las actividades culturales que en ellos se desarrollaron; sin embargo, nada al parecer pudo impedir que nuestro Tafur escribiera sentencioso (p. 167): «los griegos están del todo desfechos».

Hora es ya de ir acabando nuestra exposición. La ciudad real, la que se puede ver, existió, pero ¿podemos decir que la otra, la imaginada, es irreal? No es fácil describir la relación de una ciudad con sus habitantes o sus visitantes, de verdad que no es fácil. Los peregrinos rusos que a Constantinopla iban solían compararla con un inmenso bosque,[119] es decir, con lo más grande e impresionante que habían visto en su vida, y el ceremonial imperial dejó atónito a más de un embajador bien curtido en esas lides, pero el aura de misterio y poder que la vieja ciudad tenía debió de ser tan real que hasta, en sus peores momentos, afectó de alguna manera a los que la visitaron. Los turcos, tras la toma,[120] siguieron mucho tiempo bajo la impresión que aquellos vetustos mármoles les causaban; hasta el siglo XVII, por lo menos, la gente seguía viendo en los relieves que adornan el zócalo del Obelisco egipcio de Teodosio (las conocidas escenas del emperador asistiendo a diversos espectáculos y celebraciones) profecías sobre el futuro de la ciudad como testimonia el también viajero Evliya Çelebi,[121] turco él mismo, quien, por cierto, no dudó en apropiarse del monumento para sus compatriotas escribiendo que, en vez de Teodosio en el año 390, había sido un turco el que lo puso en pie.[122]

---

[117] Janin 1969, 208-213, Müller-Wiener 1977, 132-135 y Majeska 1984, 345-346.

[118] Janin 1969, 531-538 y Müller-Wiener 1977, 159-163.

[119] Djurić 1989, 740-741; véase en este mismo trabajo la referencia a la creencia serbia de que Constantinopla no había sido construida por hombres sino que era tal su inmensidad que se había hecho a sí misma.

[120] Una buena introducción es el libro de Runciman 1965; entre los muchos libros que podrían citarse para una historia de Estambul mencionaremos solo tres: Lewis 1990, una breve y lúcida introducción de agradable lectura, Mansel 1995, un grueso e interesante libro con excelentes indicaciones bibliográficas, y Kelly 1989, una selección de 124 textos de diferentes épocas sobre diversos aspectos de la ciudad, que incluye bastantes sobre su vida bajo los otomanos.

[121] Majeska 1984, 257, n. 111.

[122] Iversen 1972, 32, n. 9, con la bibliografía pertinente; para Çelebi, el personaje que preside los relieves de las basas del monumento es un tal Yanko ibn Madiyan, que fue quien lo erigió. Resulta también curioso señalar que Giovanni Sagredo, político e historiador veneciano, en el siglo XVI igualmente, remitiéndose a fuentes turcas, señala que el obelisco fue erigido por los propios turcos, que lo trajeron a Constantinopla como un botín arrebatado a los cristianos. ¡Y las inscripciones en latín y griego siguen en él todavía! Un caso previo de apropiación del pasado bizantino, este muy anterior y sin tanto significado como el que a nuestro juicio tiene la conducta de los otomanos, es el testimoniado por Izzeddin 1951, 193; según señala este autor, el famoso viajero árabe, que estuvo en Constantinopla en 1334, al describir Santa Sofía, ni menciona el nombre de Constantino ni tampoco el de Justiniano: «Sous la dictée d'Ibn Battouta ou sous la plume de son rédacteur, Ibn Djozay al-Kalbi, le bâtisseur devient un nommée "Assaf, fils de Bharkhiya, qui était fils de la tante de Salomon"».

No tardaron mucho tiempo en considerar también a Constantinopla los turcos como una ciudad sagrada y, para ello, Mehmed II se apresuró a construir una mezquita en el lugar donde su guía espiritual había encontrado la tumba de Abu Ayyub al-Ansari, un compañero de Mahoma que había muerto en el sitio de la capital del Imperio el año 669; la ciudad fue a partir de entonces una ciudad sagrada del Islam y su nombre griego, "Istimbol", salido de un "a la ciudad" (εἰς τὴν πόλιν), pasó a ser Islambol, es decir, algo así como "un sitio lleno del Islam". Fue precisamente este mismo Mehmed quien, sobre la iglesia de los Santos Apóstoles, lugar de descanso eterno del emperador Constantino, [123] llevado a los altares por la Ortodoxia y figura recreada por todos los emperadores que habrían de seguirle, paradigma inmortal, pues, en la mente de los bizantinos, decidió levantar (1461) la Fatih Camii, es decir, la mezquita del conquistador, edificio que «esprime visivamente l'assioma della continuità imperiale», como ha señalado Carile, y participa tanto espacial como idealmente de la voluntad del sultán de apropiarse de los espacios y funciones imperiales bizantinas. Mehmed, buen conocedor de la *Novela de Alejandro* y de las crónicas griegas medievales, «estaba ansioso de apropiarse casi físicamente de las tradiciones culturales de la aristocracia bizantina, cuya identidad histórica intentaba trascender con su poder universal». Dentro de la mezquita, el sarcófago de madera que guarda sus restos «no difiere simbólica y conceptualmente de los sarcófagos de pórfido en que eran sepultados los emperadores bizantinos dentro de la iglesia de los Santos Apóstoles».[124] Años más tarde, preciadas reliquias aumentaron la fuerza que los viejos edificios misteriosos, los "defensores espirituales" de la milenaria ciudad y las nuevas adquisiciones de época otomana habían ido acumulando en ella; en 1517, del Cairo y de la Meca el sultán hizo traer, entre otras muchas cosas, un diente del Profeta y algunos pelos de su barba.[125] Una vez más, parece que pasamos de lo visto a lo imaginado y más que sus edificios y sus calles ese trasfondo oscuro, sagrado, ominoso de la ciudad, nos atrae hacia su verdadero centro de gravedad. Algo tienen sin duda esas ciudades cargadas de historia que nos desasosiega. Carl Gustav Jung, un hombre que, sin duda también, sabía mucho de esos desasosiegos, escribió en su fascinante autobiografía[126] —y con sus palabras, que hemos citado ya en algún otro lugar, vamos a terminar—, lo que sigue: «he viajado mucho en mi vida y hubiera ido a Roma con agrado pero no me sentía todavía a la altura de la impresión de esta ciudad […]. Me asombré siempre de los hombres que viajan a Roma como si fueran, por ejemplo, a París o a Lon-

[123] Según la tradición (véase Janin 1969, 49; consúltese sin embargo lo dicho en n. 25), la tumba no estaba dentro de la iglesia sino muy cerca de ella, en el interior de un mausoleo mandado construir por el propio emperador. Hasta el siglo XI la mayor parte de los emperadores fueron enterrados en la citada iglesia; puede verse Downey 1959, 27-51.

[124] Carile 1994, 219: «L'umiltà islamica della deposizione al suolo del sarcofago del Gran Signore è mitigata dal fasto unico del mausoleo, ora in rilettura ottocentesca».

[125] Mansel 1995, 42.

[126] Jung 1964, 294-295.

dres. Ciertamente se puede gozar estéticamente tanto de una ciudad como de otra, pero cuando se siente uno afectado por el espíritu que ha imperado aquí por todas partes, uno queda impresionado en lo más íntimo; cuando se contempla aquí el resto de una muralla y allí una columna mirarme con rostro inmediatamente reconocible, entonces es otra cosa. Ya en Pompeya» —se confiesa este autor finalmente— «supe de cosas indescriptibles y se me plantearon preguntas para las cuales mis capacidades no estaban a su altura». Lo mismo le podría haber sucedido en Constantinopla y es que esta ciudad, como decían los bizantinos, es mucho más que una ciudad: «Si doce vale el mundo» —reza un refrán medieval— «Constantinopla, quince».[127]

[127] Krumbacher 1893, II, 253, n. 1 (ὅλος κόσμος δώδεκα κι ἡ Πόλις δεκαπέντε), citado por Vasiliev 1942-43, 502. Por cierto que Krumbacher, un famoso bizantinista, visitó Estambul en 1884 sin que nada le pareciese bien, a tenor de lo que escribió sobre su viaje, excepto los mosaicos de la Kariye Cami (el monasterio de Chora) y el recién fundado Museo Arqueólogico. ¿Deformación profesional?

I.2. LA CONSTANTINOPLA QUE VIERON GONZÁLEZ DE CLAVIJO Y TAFUR: LOS MONASTERIOS

Como ha escrito no hace mucho Alan Deyermond,[1] la literatura española de viajes, después de los trabajos de López Estrada, Meregalli y algunos otros,[2] ha sido relativamente descuidada. Cierto es que este investigador parece referirse exclusivamente, claro está, al campo estricto objeto de estudio de la Historia de la Literatura española, pero, sin embargo, si descontamos las referencias ocasionales —abundantes, sí, pero muy dispersas—, tampoco en el terreno de la Bizantinística encontramos trabajo monográfico reciente alguno que cubra por completo las obras de González de Clavijo y Tafur. Hace algunos años, precedido por una breve comunicación al XI Congreso Internacional de Bizantinistas,[3] Sebastián Cirac Estopañán publicó un estudio[4] en el que pasaba revista a la información que González de Clavijo nos ha transmitido sobre ciertos monasterios de Constantinopla y, tras su análisis, volvió a quedar claro lo que otros estudiosos anteriormente habían tenido ocasión de constatar: que el viajero castellano —y también el andaluz Tafur, por supuesto—[5] es una fuente valiosa para la historia de la época, y, en

[1] Rico 1980a, 398.

[2] Se refiere Deyermond, principalmente, al excelente libro de López Estrada 1943, donde se recoge, con diversas notas y comentarios, la crónica del viaje de Ruy González de Clavijo y otros compañeros a Samarcanda en el año 1403, y a la obra de Meregalli 1957, así como a la edición con notas de Jiménez de la Espada 1874. Bibliografía sobre estos viajeros, también desde el punto de vista de la Bizantinística, ofrece Deyermond 1973, 278, a la que hay que añadir, entre otros, Vasiliev 1930, 293-298; Diehl 1932, 319-327 y López Estrada 1981. Recientemente, este último autor ha prologado una reimpresión de la obra de Tafur 1982, 227-246, obra de gran utilidad para quien se interese en este viajero, además de poner a disposición del lector un texto difícil de hallar, le ofrece el regalo de un trabajo igualmente de difícil consulta —el de J. Vives Gatell— y el auxilio de unos excelentes índices y bibliografía. Desde el punto de vista de la Bizantinística, sin embargo, nada hay de utilidad en el mencionado libro, ya que algunas de las notas de Vives —lo único que se ocupa del tema en cuestión en la mencionada publicación—, aunque tangencialmente aclaran ciertos aspectos, se encuentran mucho mejor tratadas en los trabajos de Vasiliev. No obstante, el libro es un acicate más para ocuparnos con mayor detención de las *Andanças e viajes,* obra acerca de la cual Vives ha demostrado lo mucho que puede hacerse.

[3] Cirac Estopañán 1960, 78.

[4] Cirac Estopañán 1961.

[5] De él señala Karayannopoulos 1972, 436 que «suministra importante información acerca de los últimos años de Bizancio y Trebisonda, así como sobre la topografía de Constantinopla»; el estudio básico sobre este viajero sigue siendo el trabajo de Vasiliev 1932.

ocasiones, aporta algunos datos de excepcional interés. El trabajo de Cirac considera los testimonios acerca de los monasterios de San Juan Bautista de la Peña (Μονὴ τοῦ Προδρόμου ἐν τῇ Πέτρᾳ),[6] Santa María Períbleptos (Μονὴ τῆς Θεοτόκου τῆς Περιβλέπτου)[7] y San Juan Bautista de Estudio (Μονὴ τοῦ Προδρόμου ἐν τοῖς Στουδίου),[8] limitándose a señalar, además, que el viajero también visitó Santa Sofía y la iglesia de San Jorge; hay, sin embargo, otros monasterios en los que estuvieron los visitantes españoles y a ellos vamos a dedicar estas páginas.

El primero del que hablaremos es el convento de Nuestra Señora de los Guías, o nuestra Señora la Guía (Μονὴ τῆς Θεοτόκου τῶν Ὁδηγῶν o bien τῆς Ὁδηγητρίας),[9] llamado así, tal vez, por las muchas curaciones de ciegos que tuvieron lugar allí merced a las propiedades milagrosas del agua de su fuente, según es tradición; de acuerdo con esto, los monjes que servían de guías (ὁδηγοί) a los enfermos habrían dado origen a esta denominación, aunque no todos los estudiosos parecen compartir la explicación. Un viajero que visitó el convento a mediados del siglo XIV, Esteban de Novgorod,[10] afirmó que su nombre provenía de que, en una procesión celebrada cada martes, era portado un icono por un hombre con los ojos vendados; durante esta ceremonia, el icono —es decir, la propia Virgen que figuraba en él— guiaba al portador y por eso la Virgen era conocida como "la Guía". No es posible aclarar tan oscura cuestión y bástenos aquí señalar que existen algunas diferencias en cuanto al nombre en el relato de nuestros viajeros; para González de Clavijo se trata de una iglesia muy devota «que llaman Santa María de setria» —evidente corrupción del nombre griego como ya notó Vasiliev—,[11] mientras que el andaluz se limita a nombrarla como la «*yglesia de Santa María*» sin más. La descripción del edificio es escasa ya que en Tafur nada se dice de él y lo poco que

[6] "La Peña" (ἡ Πέτρα) era un barrio de Constantinopla situado al NO. y junto a otro famoso, "Las Blaquernas" (αἱ Βλαχερναί), en el que se alzaba el palacio imperial utilizado a partir de la época de los Comnenos; tanto González de Clavijo como Tafur escribieron acerca de este palacio de Blaquernas, algo ruinoso en su tiempo, y sobre la iglesia de la Θεοτόκος τῶν Βλαχερνῶν, situada junto a él, que estaba totalmente destruida. De San Juan Bautista hoy no quedan ni las ruinas y se discute sobre el lugar exacto en que estaba situada; véase especialmente Janin 1969, 427-429. Cirac Estopañán 1961, 366-373, estudia su descripción por González de Clavijo.

[7] Situada al SE, no muy lejos de la Puerta Psamatia, en su lugar existe hoy día una iglesia armenia dedicada a San Jorge llamada Sulu Monastir; los restos de la antigua iglesia son todavía visibles, como señala Janin 1969, 222; véase Cirac Estopañán, 1961, 374-377.

[8] Al Sur también, en el barrio de Psamatia, no muy lejos de la Puerta Áurea y del Castillo de las siete torres. El edificio, conocido hoy día como Imrahor Camisi, se conserva, aunque muy dañado por el tiempo; véase Janin 1969, 434-440, y Cirac Estopañán 1961, 377-381.

[9] En general, véase sobre él Janin 1969, 199-207, que menciona, entre otros, el testimonio de Tafur (Jiménez de la Espada 1874, 174-175), aunque no el de González de Clavijo (López Estrada, 1943, 53-54).

[10] Su testimonio editado por Khitrowo 1889, 113-125, es utilizado muy a menudo por Janin, así como el de otros muchos viajeros de diversas épocas y nacionalidades entre los que se cuentan dos que tienen edición reciente en nuestra lengua: Ibn Battuta (trad. en Fanjul y Arbos 1981) y Tudela (ed. Magdalena Nom de Déu 1982). Para el pasaje en cuestión del peregrino ruso véase Janin 1969, 200.

[11] Vasiliev 1932, 106, que utiliza una traducción inglesa de la *Embajada* basada en una edición anterior a la de López Estrada, señala que en el texto del español se lee *Santa María de la Vessetria*.

González de Clavijo consigna carece de importancia: se trata —según él— de «una iglesia pequena y el cuerpo desta yglesia es obrado de obra de musica[12] muy fermosamente». Más importancia tiene, sin embargo, la celebración de la procesión citada cuyos detalles captaron la atención de los dos españoles. El icono que se sacaba en procesión es descrito por González de Clavijo con cierta detención; era «vna ymágen de santa María en vna tabla; la qual ymágen dizen que debuxó e fezo con su mano propia sant Lucas; la qual ymágen disen que ha fecho e faze muchos miraglos cada día; e los griegos han enlla grand deuoçón e fazen le grand fiesta; la qual ymágen está pintada en vna tabla quadrada, tan ancha commo seys palmos, e otros tantos en luengo, e está sobre dos pies; e la dicha tabla es cubierta de plata e enlla engastonadas muchas esmeraldas e çafís e truquesas e aljófar e otras muchas piedras; e está metida en una casa de fierro». Una descripción de tanto pormenor como esta no ha pasado por alto a Jean Ebersolt,[13] y para hacernos una idea de tal tipo de obra de arte, basta con contemplar la lámina que André Guillou[14] ha publicado en la que figura una procesión similar. Tafur, por su parte, no es tan minucioso, aunque añade algo nuevo (p. 174): la imagen representa a la Virgen «é de la otra parte Nuestro Señor crucificado,[15] pintado en losa é guarnido los bordes é el asiento de plata, en que dize que ay ciertos quintales, é en todo, peso que seys ombres non lo podrían levantar». En lo que toca a la ceremonia en sí, los diversos testimonios que conservamos difieren bastante, aunque también tienen partes en común.[16] En primer lugar, se celebraba los martes y fue un martes, el 30 de octubre de 1403, cuando González de Clavijo y sus acompañantes la contemplaron; Tafur, en cambio, como dispuso de más tiempo para satisfacer su curiosidad de viajero, tras afirmar también que la procesión tiene lugar cada martes, nos confiesa (p. 175) que «tanto que en Constantinopla estuve, nunca erré día que non fuese allí, porque çiertamente es cosa de grant maravilla».

La descripción del cortejo y del ceremonial vale la pena y, por eso, la transcribimos en ambos testimonios. Según González de Clavijo, «cada martes le fazen vna grand fiesta e ayuntanse ally mucha gente de religiosos e de beatos e otras muchas gentes; e otrosy juntan clérigos de muchas ygle-

[12] De mosaico, claro está, véase Covarrubias Orozco 1979, 815 y 821 y Cirac Estopañán 1961, 368 n. 28.

[13] Ebersolt 1923, 111 ss.; como señala Cirac Estopañán 1943, 51.

[14] Guillou 1974, lám. 82; se trata de una representación de la procesión de un icono con ruedas, con la efigie de la Virgen, celebrada en el monasterio de San Demetrio (Yugoslavia, cerca de Skopje) con motivo de la fiesta del Ἀκάθιστος. Abundante bibliografía sobre este tipo de iconos portátiles puede verse en Konstantinidis 1960, 256 n. 17.

[15] Este detalle parece haber sido transmitido únicamente por el viajero andaluz; véase Janin 1969, 205. Sobre la autoría de la pintura, pintada por la propia mano de San Lucas según la tradición, diremos que es frecuente esa creencia en la Grecia de hoy; son muchos los iconos de la Virgen atribuidos al evangelista, como señala Lawson 1964, 301.

[16] Como comenta Bréhier 1970, 520, n. 1393, nada tiene esto de raro habida cuenta de que, por ejemplo, entre el testimonio de Esteban de Novgorod y el de Tafur ha pasado un siglo y en el ceremonial podrían haberse introducido modificaciones.

sias; e quando disen las oras, sacan aquella ymágen fuera dela yglesia a vna placa que y está; e tan pesada es que han tres o quatro omnes que sacar en ella con unos commo çintos de cuero que tienen con sus ferpas[17] de que trauan de aquella ymágen; e desque la han sacada, ponen la en medio dela plaça e fazen toda la gente oración a ella con grand lloro e gemidos, quela gente da; e estando asy viene vn omne viejo e faze oraçón ante aquella ymagen e desy toma la en peso muy ligera mente, commo si non pesase nada; e tráhela en la procesión e desy mete la enla iglesia; e maravilla es vn omne solo alçar tan gran peso commo aquella ymágen; e disen que otro omne ninguno nonla podría alçar, saluo aquel que viene de vn linaje que plase a diós quela alçe». Tafur, por su parte, vio la procesión, los cofrades y la ceremonia toda como sigue (p. 174): «E todos los días del martes ayúntanse grandes gentes, é van allí fasta veynte onbres vestidos de lenços vermejos, como bueyes de matar perdiçes, é luengos, é las cabeças cubiertas; é son linage de onbres que otros non pueden fazer aquel ofiçio; e van con grant proçesion, é los de aquel ábito alléganse uno á uno á la ymágen, é quien ella plaçe, déxase tomar tan livianamente como sinon pesase una onça, é pónenla en el onbro é salen cantando fuera de la yglesia fasta una grant plaza, é allí, aquel que la lieva, pasea con ella de un cabo á otro, é dále çinquenta bueltas al derredor, é paresçe que lo levanta alto del suelo é todo fuera de su sentido é color, puestos los ojos en ella; é despues asiéntase, é llega otro é tómala é pónesela ansí en el onbro é faze otro tanto, ansí que desta manera quatro ó çinco pasan aquella jornada».

Las diferencias entre ambos textos —como puede verse— no son tan grandes y cabe que se deban tanto a modificaciones en el ritual en la treintena de años que separa a ambos viajeros como a los diferentes detalles que los guías les suministraron. Es de interés destacar que la ceremonia, tal como está descrita, recuerda algo a aquella tradición, transmitida por Eustacio,[18] según la cual ciertas imágenes se tornaban de repente tan pesadas que los portadores casi no podían llevarlas al templo de regreso (en este caso, la imagen es especialmente liviana para un cierto grupo, los cofrades, aunque no para el común del pueblo); por otro lado, el reparto del algodón, santificado por el contacto con el icono, recuerda igualmente la costumbre de ungirse con aceite bendecido que testimonia otro viajero de finales del siglo XIV, Ignacio de Smolensk,[19] que visitó el convento, y, en fin, Jiménez de la Espada, comentando el pasaje, alude a su parecido con «los devotos ejercicios de los derviches».[20] Tafur parece ser el único en

[17] "Harpa", "gancho"; véase López Estrada 1943, CLXXXV.

[18] Véase sobre el tema Koukoules 1947-55, vol. VI, 306.

[19] Véase Janin 1969, 204.

[20] Según Jiménez de la Espada 1874, 586, la palabra "derviche", que tiene seguramente un origen persa, significa "mendigo". Se trata de comunidades formadas en el mundo musulmán a partir del siglo XII siguiendo el magisterio de los grandes maestros del sufismo. En general, véase Arberry 1970, 620 ss., y Pareja - Bausani - Von Hertling 1954, 660 ss. Los signos externos de devoción popular pueden tener cierto parecido —incluso entre culturas diferentes—, pero un estudio más detenido muestra a menudo sus diferencias.

señalar que ese martes se celebraba en el lugar un mercado;[21] la costumbre, en ciertas fiestas eclesiásticas, era, ciertamente, proceder así,[22] pero no sabemos más.

Para terminar, en el relato que de su visita a1 convento de "la Guía" nos han dejado los españoles, quedan por destacar dos indicaciones de cierto interés; la primera es la que Tafur nos ofrece al escribir que, en él, estaba enterrado Constantino.[23] La segunda, transmitida por González Clavijo, consiste en la afirmación de que, en la iglesia del monasterio, «está enterrado vn enperador, padre del enperador que handa fuera de Constantinopla». Tendríamos aquí, por lo tanto, una referencia a la sepultura de Andrónico IV Paleólogo, padre de Juan VII, cuyas vicisitudes narra nuestro viajero —con no mucha claridad, cierto es— en otros lugares de su *Embajada*.[24] De todas formas, este tipo de detalles —confusión de los personajes a quienes estaban dedicados los monumentos, de las tumbas y sus regios ocupantes y de las estatuas y sus representados—, junto con una cierta credulidad y afán de recoger, sin la menor crítica, las leyendas que oyeron contar[25] durante su visita constituye todo ello una característica de los relatos de Tafur y de su predecesor con la que nos topamos de continuo. No es ahora el momento de tratar el asunto con detención, pero recordemos, por ejemplo, que en la iglesia del convento de San Jorge (Μονὴ τοῦ ἁγίου Γεωργίου τῶν Μαγγάνων)[26] ya citada, lo más interesante que el visitante castellano contempló fue «vna grand sepultura de jaspe e cubierta con vn paño de seda; e jazia alli vna enperatris». Janin recoge la noticia de que en la iglesia —según el testimonio del bien conocido cronista Villehardouin— estaba enterrado el conde de Saint-Pol, uno de los caballeros latinos muerto tras la conquista de Constantinopla en 1204 y sabemos también[27] que, tras los sucesos de ese año, fue trasladado al templo el cuerpo de la santa persa Ia, pero de esa emperatriz no sabemos nada. Paralelamente, en su visita a dos iglesias de Pera, los templos de San Pablo y San Francisco[28] además de una abundan-

---

[21] El convento se encontraba no lejos de Santa Sofía, al Este, muy próximo al mar; hoy día no se conservan sino unas miserables ruinas.

[22] Por ejemplo, en la fiesta del templo de Santa Sofía tenía lugar una feria que duraba ocho días; véase Koukoules 1947-55, vol. III, 280-281. La palabra "fiesta" —básicamente fiesta religiosa, aunque con otros elementos dentro de ella— acabó significando, ya en la Antigüedad, feria o mercado solamente (véase Nilsson 1963, 831) y este es el valor que el mismo vocablo (πανήγυρις) conserva en griego moderno.

[23] Ya Vasiliev 1932, 106, n. 3, señaló esta afirmación como errónea.

[24] López Estrada 1943, 27-28, 50 y 55-56; véase Nicol 1972b, 336 y los trabajos de Dennis 1965, 123-142 y 1967, 175-187.

[25] Fueron muy probablemente sus guías quienes hicieron uso del rico material contenido en las narraciones sobre la fundación de Constantinopla, sus portentos y leyendas, material que luego, tanto Tafur como González de Clavijo, incluyeron en sus relatos; véase Bréhier 1970, 82, quien enumera algunas de esas leyendas recogidas por diferentes viajeros.

[26] Véase sobre la descripción de González de Clavijo, Janin 1969, 73-74.

[27] Véase igualmente Janin 1969, 79.

[28] Véase Janin 1969, 591-592 y 587-588, respectivamente, obra que no cita el testimonio del viajero castellano.

te colección de reliquias, tuvo también la ocasión González de Clavijo de enterarse de que, en el segundo de ellos, «yazia enterrado enl coro, ante el altar mayor, el grand mariscal de Françia que perdió el turco quando desuarató los françeses que yuan con el Rey de Ungría». En el de San Pablo, quien estaba enterrado era «el señor de Truxin, e otros caualleros, quel turco feso matar con yeruas; e después que los obo rendidos e resçiuido el preçio dellos».[29]

Otro monasterio que visitaron los dos españoles es el del Cristo Pantocrátor (Μονὴ τοῦ Χριστοῦ τοῦ Παντοκράτορος), situado en el barrio de *Staurion* en línea con la Puerta Platea.[30] González de Clavijo (p. 53) habla de «vn monesterio de dueñas[31] que es llamado omnipotens» y Tafur se refiere a él como un monasterio «al que dizen Pentecatro», describiéndolo brevemente (p. 176) como «muy ricamente labrado todo de oro musayco» y «enterramiento de los Emperadores». Efectivamente, son bastantes los enterrados allí —entre ellos Manuel II Paleólogo— y no es menos famoso el monasterio por algunas reliquias que en él se conservaban como la que cita el mismo Tafur («las vasijas que se hincheron de vino á las bodas de Architeclinos»)[32] o la mencionada por González de Clavijo: «vna tabla de mármol de muchas colores en que auia nuebe palmos en luengo; e en aquella piedra dixieron que fué puesto Ieshu Xristo quando fué deçendido de la cruz; e en ella estauan las lágrimas de las Marías e de Sant Juan que lloraron quando deçendieron a Ihesu Xristo de la cruz; las quales lágrimas paresçían eladas propia mente commo si estonçes cayeran ally.»[33]

---

[29] Janin 1969, 587, nos informa de que en San Francisco fueron enterrados en 1366 algunos miembros del cuerpo expedicionario del conde Amadeo de Saboya, de forma que —posiblemente— sea esta la explicación que deba de darse a la ambigua alusión del viajero; sobre Amadeo véase, entre otros, Atiya 1970, 378-397, y la monografía de Cox 1967. Por lo que se refiere al *señor de truxin,* este incidente parece pertenecer más bien a los dimes y diretes que, en relación con el rescate de los prisioneros cristianos, tuvieron lugar tras la Cruzada de Nicópolis (véase Atiya 1934, 99-112); sin embargo, no hemos logrado encontrar la anécdota ni en este libro ni en los conocidos manuales sobre las Cruzadas obra de Steven Runciman o el dirigido por Kenneth M. Setton.

[30] Véase Janin 1969, 515-523. Para todas estas indicaciones topográficas es básico Janin 1964. Con tres iglesias, conocidas hoy día bajo el nombre de Zeyrek Kilise Cami, el monasterio en sí no ha sobrevivido

[31] Janin 1969, 518 no considera el testimonio de González de Clavijo sobre este monasterio, de forma que no entra en la discusión de esta afirmación del viajero; una afirmación similar del español —en el sentido de que el convento de San Juan Bautista de la Peña también era de monjas—, aunque avalada por otro viajero, Antonio de Novgorod, es discutida por Janin (véase, en general, la exposición de Cirac Estopañán 1961, 367). Por otro lado, según los reglamentos primitivos del convento del Pantocrátor, ninguna mujer podía penetrar en él (véase Janin 1969, 519), aunque, claro está, gran parte de estas normas podían haber cambiado a principios del siglo XV. Tafur afirma tajante que el convento «es de monjes de la orden de Sant Basilio, e non ay otra orden en las partes de allá».

[32] Se trata de las vasijas empleadas en el primer milagro de Cristo (véase San Juan II.1-10); como ya vio Jiménez de la Espada 1874, 355-356, "Architeclinos" no es sino una deformación de ἀρχιτρίκλινος o *magister convivii,* es decir, una especie de mayordomo o maestresala. Véase también Vasiliev 1932, 107, n. 5.

[33] Un pedazo de esta misma reliquia se conservaba también en San Juan de la Peña; véase Cirac Estopañán 1961, 372.

Más interés, sin embargo, tiene el tercer monasterio del que hablaremos aquí, el de San Demetrio (Μονὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου τῶν Παλαιολόγων), visitado únicamente por Tafur;[34] la cuestión fundamental —aparte de que las fuentes parecen oponerse a la afirmación del viajero de que se trataba de un convento *de dueñas*— es la de su localización, y la descripción que Tafur da de su emplazamiento puede ayudar a resolver el problema. «A un canto de la çibdat á la parte de la mar en contra de la Turquía» —nos dice (p. 176)— «está un monesterio sobre el muro, llámanle Sant Dimitre é es de dueñas é mírase por la Turquía por el mayor estrecho. É enfrente dél está una torre, á la parte de la Turquía, en que dizen que antiguamente de la una parte á la otra avía una cadena, é quando se alçava, los navíos non podían pasar; esto se fazíe, ansí por magnificençia como por non perder los derechos que allí se cogían; é éste es el braço de Sant Jorge, que dizen». Señalemos que la indicación *sobre el muro* parece ir de acuerdo con el ἄνωθεν τοῦ τείχους que las fuentes atribuyen a la iglesia de San Demetrio de la Acrópolis (Ἅγιος Δημέτριος τῆς Ἀκροπόλεως) que, según Janin,[35] tal vez deba de ser identificada con la del monasterio de que hablamos. Por otro lado, la Punta del Serrallo se llamaba antiguamente *angulus Sancti Demetrii* y, en ella, existía una puerta bajo la advocación del mismo santo, puerta que, en el aciago año de 1453, fue defendida ante el ataque turco por el cardenal Isidoro de Kiev quien, precisamente, había ocupado un puesto en la dirección del convento de San Demetrio.[36] Si a esto le añadimos lo referente a la cadena, todo parece indicar que el monasterio en cuestión se encontraba en esta zona. Por supuesto, el texto de Tafur no es del todo claro; es evidente que, en él, la cadena aludida cerraba no el Cuerno de Oro sino el Bósforo y que la torre en tierra turca debía de ser la torre Damalis o torre de Leandro, pero esta referencia por parte del viajero parece más forzada que la obvia e inevitable a la conocida cadena que cerraba el Cuerno de Oro. De todas formas, sea confusión de las explicaciones de sus guías o no, la referencia a la cadena es un detalle más que debemos añadir para fundamentar la ubicación del monasterio en el *angulus Sancti Demetrii* también conocido como *angulus Sancti Georgii* en la Edad Media y, hoy día, designado como Punta del Serrallo.[37]

---

[34] Véase Janin 1969, 80 y 92-94; Janin no menciona el testimonio del viajero andaluz y Vasiliev 1932, 108, se limita a señalarlo sin mayor comentario.

[35] Janin 1969, 89.

[36] Janin 1963, 93-94 y Runciman 1965, 93. El testimonio de este ilustre prelado sobre la batalla final lo tenemos editado, traducido y comentado en Pertusi 1976, vol. I, 52-111.

[37] Para todo lo referente a la cadena que cerraba el Cuerno, sujeta muy probablemente desde un edificio (Ἀκρόπολις) situado en el *angulus Sancti Demetrii* y una torre de un castillo situado en Pera, al otro lado del Cuerno, véase Guilland 1955. El monasterio de San Demetrio ha desaparecido hoy día y Mamboury 1936, 232-233, siguiendo a A. G. Paspati, señala que la vía del tren, tendida en 1871, debía de pasar a 237 metros de la Puerta de Eugenio, sobre el emplazamiento del convento. Son muchos los restos arqueológicos que este tendido férreo atraviesa y, entre otros, destacan los del monasterio de San Jorge de Manganas que —como ya hemos dicho— González de Clavijo visitó. En general, sobre la zona, véase Demangel - Mamboury 1939. Por lo

Las anteriores consideraciones muestran bien —como ya anticipábamos— que la información transmitida por los viajeros, incluso en un asunto de relativa poca importancia, como es este, resulta de interés y es nuestra intención comentar en otro lugar algunos pasajes de ambos relatos que tienen que ver no sólo con los monumentos, sino con la vida política, social y económica del Imperio. Por lo que se refiere a la cuestión que ahora nos ha ocupado, conviene decir, para terminar, que, como hombres de su tiempo y país, los dos viajeros españoles muestran a lo largo de sus relatos un interés muy grande por todo lo que tiene relación con las iglesias, monasterios, cultos y, en especial, con las reliquias. La importancia de estas para la Cristiandad medieval se vio confirmada por las expoliaciones que llevaron a cabo los cruzados,[38] no todas ellas realizadas con vistas a obtener una ganancia puramente crematística, y su valor para los propios bizantinos[39] resulta evidente en los numerosos relatos sobre el tema o en las narraciones de peregrinos y viajeros. No quita esto que las enumeraciones de reliquias que debemos tanto a González de Clavijo como a Tafur parezcan, a veces, muy sospechosas y que, en ocasiones, los propios visitantes —crédulos por lo general— muestren sus críticas. Así, resulta divertido recordar que, después de haber contemplado en Santa Sofía la lanza con la que se atravesó el costado de Cristo —maravillosa reliquia—, cuando le mostraron a Tafur en *Nirumberga* (Núremberg) otra lanza que había servido para el mismo menester, el viajero no pudo menos de reaccionar: «e yo díxe como la avía visto en Constantinopla, é creo, que si los señores allí non estuvieran, que me viera en peligro con los alemanes por aquello que dixe.»[40]. ¡Riesgos imprevistos del oficio de turista!

---

que se refiere a la segunda cadena, la del Bósforo, Manuel I Comneno, efectivamente, concibió el proyecto de tenderla entre Escútari, en la costa turca, y un punto de los Manganos, pero el plan parece haber sido abandonado, según señala Guilland 1955, 130, y nunca se llegó a tender. Es interesante destacar, para terminar, que también González de Clavijo habla de una cadena entre las dos orillas del Bósforo que se tendía cuando alguna nave entraba o salía del *mar mayor* (Mar Negro) con vistas a detenerla y exigirle el pago de un impuesto; para este viajero, saliendo de Pera, una vez pasada una torre llamada *la trapea* (muy probablemente en la localidad de la orilla europea llamada Therapeia, hoy Tarabya), los navegantes se encontraban con dos castillos, uno a cada lado, llamados *girol de la gresçia* y *girol de la turquía*: entre estas dos construcciones se tendía la cadena. Como es fácil ver, sería esta una indicación acerca de una tercera cadena, ya que las dos torres (tal vez, respectivamente, Rumeli Kavagi y Anadol Kavagi) están mucho más cerca del Mar Negro que los conocidos castillos de Rumeli Hisari y Anadol Hisari que, a su vez, se hallan bastante lejos de la torre Damalis (hoy Kizkule) y de la Punta del Serrallo; Guilland nada dice acerca de esta tercera cadena y tampoco encontramos mención de ella en los manuales de Historia de Bizancio como el de Vasiliev, Ostrogorsky o la *Cambridge Medieval History*. No hemos podido consultar Toy 1930.

[38] En diversos pasajes de ambos viajeros se hace referencia a la situación de ruina que amenazaba diversos monumentos de la capital como consecuencia de la invasión latina de 1204; son de interés los estudios de Janin 1944, 134-183, y Dalleggio D'Alessio 1953, 50-60, así como, muy especialmente, la inmensa cantidad de datos contenida en Janin 1969. Acerca de la catástrofe que se abatió sobre Constantinopla a principios del siglo XIII véase, en general, Queller 1978 y Godfrey 1980.

[39] Véase, entre otros estudios sobre este tema que roza la pura superstición, Baynes 1949.

[40] López Estrada 1943, 269-270.

I.3. LA *CRÓNICA* DE LOS GATTILUSIOS Y OTRAS CUESTIONES DE HISTORIA BIZANTINA EN LA *EMBAJADA A TAMORLÁN*

Nadie discute hoy día el valor de fuentes históricas que los relatos de viajeros tienen.[1] La *Embajada* de Ruy González de Clavijo[2] es un buen ejemplo de este tipo de literatura, cuyo interés no estriba sólo en su tratamiento más o menos colorista de la figura y descripción del Imperio del legendario Tamerlán[3] sino también en los múltiples detalles que nos son ofrecidos acerca de los territorios que la expedición atravesó y de la historia de sus habitantes. Dos son, ciertamente, los pasajes de este texto que aquí trataremos de iluminar en su oscuridad y una la intención principal que nos mueve a tomar la pluma: contribuir —siquiera modestamente— al homenaje intelectual ofrecido al profesor Fernández Galiano por un grupo de colegas. A la descripción de la isla de Lesbos (Mitilene) que Clavijo lleva a cabo[4]—«vna ysla poblada, que era a la mano derecha entre la tierra de Turquía que ha nonbre Metelín»—, añade este mismo cronista una breve mención de la historia de la dinastía reinante en el país y de sus relaciones con el emperador de Bizancio; «e la gente desta ysla» —nos dice en primer lugar—[5] «es griega; e solían ser del ynperio de Costantinopla; e agora es de vn genués que ha nonbre miçer Johan de Catalus; e su padre» —continúa— «obo casado con vna fija del enperador de Costantinopla; e agora [desque] que es señor desta ysla, e contauan vna grand marauilla, e dezían que agora puede auer veynte años que tremiera aquella la ysla vna noche, e que este señor, e su padre, e su madre, e otros dos sus hermanos, que dormían en un palacio del castillo, e que cayera aquella noche, e que murieran todos, saluo este que escapó en vna cuna en que estaua; e fallaron lo otro día en vna vina que al pie del castillo estaua, ayuso de vnas peñas muy altas, que fué vna grand marauilla escapar».

---

[1] Véase, en general, Richard 1981 y, sobre todo, Vryonis 1980.

[2] Citamos por la edición de López Estrada 1943; bibliografía reciente sobre este y otro viajero del siglo XV, Pero Tafur, en Bravo García 1983a.

[3] Una utilización del texto de Clavijo muy detenida, por ejemplo, en Alexandrescu-Dersca 1942.

[4] López Estrada 1943, 25-26.

[5] López Estrada 1943, 27-28.

La narración, un relato de un hecho casi milagroso acaecido al gobernante de la isla, se ajusta bastante a lo que sabemos por la *Crónica de Lesbos* cuyo texto ha sido editado y comentado no hace mucho por George T. Dennis[6] y Peter Schreiner.[7] El "miçer Johan de Catalus" del que Clavijo nos da razón es, sin lugar a dudas, Francisco II Gattilusio, dueño de los destinos de la isla desde el 6 de agosto de 1384 al 26 de octubre de 1403/4 y personaje que la *Crónica* menciona como «ὀνόματι Ἰάκωβος, ὃς μετὰ τὸν θάνατον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐκλήθη Φραντζέσκος».[8] Su padre, Francisco I, se había casado con una hija de Andrónico III llamada María Paleologuina —hermana, pues, de Juan V Paleólogo— y, con ella, recibió como dote la isla de Lesbos, que había de ser de su propiedad desde el 17 de julio de 1355 hasta el 6 de agosto de 1384, día funesto en que tuvo lugar el terremoto de cuyos efectos tomó Clavijo[9] buena nota.[10] Una hija de este "miçer Johan", Eugenia o Irene,[11] casó con Juan VII Paleólogo[12] quien, por las fechas en que Clavijo estuvo en la isla (a principios de octubre de 1403), había partido con su suegro en una expedición militar contra Tesalónica de la que luego hablaremos. A Francisco II le sucedió su hijo Jacobo, que debió de morir en 1428, y a este, su otro hijo Dorino quien fue sucedido, a su vez, por su propio hijo Doménico con cuya muerte, el 30 de junio de 1445, terminó la dinastía.[13] Cuenta Clavijo que el terremoto ocurrió unos veinte años antes de su visita —lo que coincide con la información de la *Crónica* y de las otras fuentes que existen— pero cambia algo el testimonio sobre las circunstancias del milagroso salvamento. En primer lugar, aparte de algunos detalles de poca importancia,[14] Clavijo se opone a la *Crónica* en que incluye a la mujer de Francisco I entre los fallecidos, mientras que aquella tan sólo habla del gobernante y dos de sus hijos: Andrónico y Doménico.[15] Señala además la *Crónica* que Francisco, el hijo, por una divina intervención (θείᾳ δυνάμει) escapó de la castástrofe

[6] Dennis 1965, recogido en Dennis 1982, 3-22, por cuya paginación citamos.

[7] Schreiner 1975-79.

[8] Dennis 1982, 6 y Schreiner 1975-79, vol. I, 220.

[9] López Estrada 1943, 26.

[10] Para un error en la fecha cometido por la *Crónica* véase Dennis 1982, 12 y Schreiner 1975-79, vol. II, 328.

[11] Dennis 1982, 16, n. 34.

[12] «Quando los dichos enbaxadores a esta ysla llegaron» —cuenta Clavijo, en López Estrada 1943, 27— «fallaron quel enperador de Costantinopla, el moço, que handa echado del ynperio, segund que adelante vos será contado, ca auía casado con vna fija deste señor de Metelín, e que fazía con el su morada lo más del tienpo en aquella ysla».

[13] La *Crónica* da razón de todos estos acontecimientos; véase también Vakalopoulos 1961-86, vol. I, 289 ss. y, en especial, el trabajo de Miller 1913. Una breve ojeada a la historia de la familia puede encontrarse, con buenas indicaciones bibliográficas, en Balard 1978, 170-175.

[14] Clavijo habla de «vna noche», cosa que la *Crónica* calla, aunque es fácilmente sobreentendida y está explícita en otros testimonios sobre el hecho de los que hablaremos. Otro detalle es la descripción del lugar; para Clavijo se trata de «vn palacio del castillo» mientras que la *Crónica* recoge que Francisco I fue συγχωσθεὶς ἐν τῇ ἀκροπόλει τῇ παρ' αὐτοῦ κτισθείσῃ εἰς ὕψος μέγα καὶ κάλλος <ἀ>παράμιλλον y añade, más adelante, que también el tercer hijo implicado en el suceso, Francisco II, dormía con sus hermanos ἐν ἑνὶ πύργῳ.

[15] Dennis 1982, 5 y 12 y Schreiner 1975-79, vol. I, 220 y vol. III, 328.

«ἀπὸ τῶν τριχῶν καὶ ῥιφθεὶς εἰς τὸ μέρος τῶν ἀνεμομύλων, πλησίον οἰκήματος ἀνθρώπου καλουμένου Κουνέτου, καὶ εὑρεθεὶς παρὰ τῆς συνοίκου αὐτοῦ Καληδονέας».[16] El texto parece claro: el tercer hijo fue cogido por los cabellos y depositado en la zona donde se hallaban instalados los molinos, cerca de la casa de un hombre llamado Cuneto cuya mujer, Calidonia, lo encontró. La comparación con la narración de Clavijo ha sido llevada a cabo por Dennis y Schreiner aunque con diferente fortuna y sin ánimo de explicar las variantes que la historia presenta en nuestro embajador. Para Dennis,[17] «basically all the reports of the quake and the salvation of the youngest son are in substantial agreement», aunque señala que el *Chronicon Regiense*[18] y Clavijo son los únicos en precisar que Francisco II era por aquel entonces un bebé, cosa imposible por otro lado. Efectivamente, la frase de la *Embajada* «en vna cuna» (que debe compararse con el *filius parvus* del *Chronicon)* es difícil de mantener —según Dennis—[19] ya que, en 1384, «Jacopo (Francesco II), was certainly old enough to be married, for he had an illegitimate son, Giorgio, who, thirteen years later, in 1397, accompanied a group of French nobles on a mission to France».[20] Trae Dennis a colación, además, una carta de Demetrio Cidones[21] en la que se nos habla de la tragedia que se abatió sobre Mitilene y causó la muerte de su gobernante e hijos, pero donde Cidones nada parece saber acerca del salvamento de uno de ellos, aunque —como señala Dennis—[22] «he must soon have learned that the youngest of the three sons was still alive».[23]

Por lo que toca a Schreiner,[24] se limita a decir que «die Rettung eines Sohnes, des künftigen Francesco II, ist in den Einzelheiten nur durch die vorliegende Familienchronik bekannt; die Tatsache aber ist auch bestätigt in der Einzelnotiz [de Demetrio Cidones] sowie bei Clavijo und im Chronicon

---

[16] Dennis 1982, 6; Schreiner 1975-79, vol. I, 220 da en su texto ῥιφεὶς que, tal vez, ha de considerarse una mera errata.

[17] Dennis 1982, 14.

[18] Se trata de otra de las fuentes que nos habla de estos sucesos; véase Muratori 1731, 90d. Según Potthast 1896, 286, Pietro Muti della Gazzata (1335-1414), abad de San Prospero di Reggio *extra urbem,* se ocupó de redactar lo concerniente a los años 1353-1398.

[19] Dennis 1982, 16.

[20] Delaville-Le Roulx 1886, 315, n. 2, citado por Dennis. Hay otros argumentos de peso —de los que aquí no podemos tratar— que hacen pensar que Francisco II era por aquellas fechas un joven antes que un niño; véase al respecto Oikonomides 1968.

[21] Demetrio Cidones, ep. 273, ed. Loenertz 1956-60, vol. II, 191.

[22] Dennis 1982, 14.

[23] La torre que cayó sobre la familia es descrita por Demetrio, al igual que hace la *Crónica,* con cierta retórica: «κεῖται [Francisco I] πολλῇ δὴ κόνει καὶ πηλῷ καὶ ξύλοις σιδήρῳ καὶ λίθοις σιδήρῳ συγκεχωσμένος [recordemos el texto de la *Crónica:* συγχωσθεὶς] μεγάλων σεισμῶν αὐτοῖς κατενεγκόντων τοὺς πύργους, οὓς ἐκεῖνος σωτηρίαν μὲν αὐτῷ καὶ παισὶ μηχανόμενος ἤγειρεν». Por Miller 1913, 411 y Dennis 1965, 14, que mencionan bibliografía al respecto, sabemos de la existencia de una inscripción que indicaba la fecha de la construcción del palacio por Francisco I; no sería nada raro que las descripciones del edificio en las fuentes remontasen a este o a parecidos testimonios epigráficos de la época.

[24] Schreiner 1975-79, vol. III, 328.

Regiense», lo que no deja de ser una afirmación llena de imprecisiones. En efecto, Demetrio no conoce el salvamento pero sí la muerte de Francisco y sus hijos y tanto el *Chronicon* como Clavijo y la *Crónica* dan detalles del salvamento aunque estos —como hemos visto— no coinciden.[25] De todas formas, lo que nos interesa destacar aquí es que, en lo que se nos alcanza —y a falta de estudiar las otras fuentes—, Clavijo parece haber recogido en su texto el nombre de Cuneto, ya sea por haberlo oído, ya por haberlo interpretado a su modo, transformado en esa "cuna" que malamente va con lo que sabemos del Francisco II de aquellos años. Por otra parte, tampoco los nombres propios que aparecen en la *Crónica* se dejan interpretar,[26] de forma que no nos queda otro remedio que aceptarlos tal como esta fuente nos los transmite. Claro está que hay otros puntos oscuros en la narración de este suceso —como la «vina que al pie del castillo estaua» de Clavijo— pero hay que tener en cuenta, primeramente, que nuestro viajero visitó el lugar años después de la tragedia (los molinos podían haber desaparecido cediendo su puesto a un viñedo) y, además, nada nos obliga a pensar que el castellano conoció el relato por un testimonio escrito: si alguien le narró el prodigioso hecho, o bien lo hizo a su modo y cambió los detalles, o bien nuestro viajero fue quien lo entendió mal.[27] Por otro lado, no hay que olvidar tampoco que

[25] Hay que añadir —de acuerdo con Dennis 1982, 14— una cuarta fuente para el salvamento; se trata de una noticia cronológica del ms. Andros, Μονὴ Ἁγίας 88 publicada por Lampros 1910, n.° 73, 144-145. En la edición de Schreiner 1975-79, vol. II, 613, n.° 49, encontramos ciertas concomitancias y divergencias; el edificio se vino abajo como consecuencia del terremoto y «πάντας τοὺς ταύτῃ οἰκοῦντας συγχωσθέντας [recuérdese lo ya dicho] ἀπέκτεινε, ἡγεμόνας φημὶ καὶ δεσπότας τῆς πόλεως πλὴν ἑνὸς καὶ τὴν θεραπείαν αὐτῶν».

[26] La tentación de considerar Cuneto como un *nombre parlante* que, de alguna manera, explique el relato de Clavijo es grande; κουνενές, en griego moderno, es un niño o un viejo chocho (un γέρος ξαναμωραμένος) y viene, claro está, del italiano y latín *cuna* (véase Danguitsi 1978, *s.v.,* 427). Por otro lado, el verbo empleado para designar el acto de mover la cuna (λικνίζω) es también κουνῶ, verbo que equivale a "mover en general", como κινέω, de forma que se utiliza en concurrencia con otros verbos como δονῶ, πάλλω y θείω (Kriaras 1968-2012, vol. VII, 167-170). ¿Es Cuneto una especie de "protector" de niños pequeños y Calidonia debe ser interpretada en el mismo sentido (en relación con δονῶ)? No lo podemos afirmar; por otro lado, dado que hay ejemplos de *o* > *ou* en griego bizantino (Psaltes 1913, 38, por ejemplo), tal vez podría ponerse en relación el nombre del salvador del niño con κονέω que, en ocasiones, significa lo mismo que ὑπηρετεῖν, con lo que Cuneto valdría por "criado" (κονητής en Hesiquio) aunque la derivación no es del todo fácil. Tampoco verosímil es derivar el nombre de κῶνος ("piña"), cuyo diminutivo κουνάριον está atestiguado en Psaltes 1913, 38, o bien de alguna forma que comience por κυν- (Psaltes 1913, 60 para υ > ου) y las posibilidades que el latín nos ofrece parecen ser igualmente poco prometedoras; de todos modos, ambos nombres son muy raros en la época, ya que es la *Crónica* su único lugar de aparición (*PLP* vol. VI, n.° 13.483 [Κουνετός] y vol. V, n.° 10.314 [Καληδονέα]). Ninguno de los nombres aparece en Kirchner 1901 y Pape - Benseler 1870 sólo recogen el de la mujer, pero aplicado a un pueblo (los escoceses).

[27] Si Clavijo dependiese con seguridad de alguna fuente escrita, podríamos aventurar ciertas hipótesis; por ejemplo, en el caso de la "vina" de que nuestro embajador habla, un τῶν ἀνεμομύλων πλησίον de la *Crónica* habría podido dar, suponiendo una serie de faltas, τῶν ἀμπέλων πλησίον, que sería el texto que Clavijo leyó. Pero esto es elucubrar demasiado y no parece que sea la línea de investigación adecuada. No hay que olvidar —todo hay que decirlo— que la *Cró-*

la presencia en el *Chronicon Regiense* de un *filius parvus* referido a Francisco II nos sugiere, ora que este se basó en Clavijo —cosa difícil de admitir—, ora que la confusión ya había tenido lugar y que la historia le fue contada al embajador más o menos como este la recoge, incluido el detalle de la corta edad del superviviente. En este caso, Clavijo sería responsable únicamente de la curiosa interpretación del nombre propio Cuneto. Finalmente, la posibilidad de que fuese Clavijo quien se hubiese basado en el *Chronicon* tampoco parece, *a priori,* muy sostenible; amén de que *filius parvus* no tiene por qué significar obligatoriamente "niño de pañales".

La segunda cuestión de la que aquí hablaremos sigue también muy de cerca la historia de la familia Gatilusio ya que tiene que ver con sus relaciones con el emperador de Constantinopla. Cuando Clavijo llegó a Lesbos,[28] Francisco II y su yerno, «el moço, que handa echado de ynperio» (es decir, Juan VII Paleólogo), habían marchado contra Tesalónica, «que es del ynperador viejo de Costantinopla» (o sea, Manuel II, tío de Juan) con ánimo de tomarla por la fuerza y nuestro embajador consignó en su *Embajada* las razones de esta expedición[29] así como los motivos que hicieron a Juan VII proclamar su derecho al trono de Constantinopla.[30] En cuanto a lo primero, la explicación de Clavijo no se aparta mucho de lo que conocemos por otras fuentes; enemistado con Manuel, Juan se retiró durante un tiempo a Selimbria, entre los turcos,[31] hasta que el "mariscal" francés Boucicault (Jean le Meingre)[32] fue por él con órdenes de llevarle a Constantinopla para entablar conversaciones con Manuel. Olvidando sus rencillas, el 10 de diciembre de 1399 Manuel partió hacia Francia dejando a Juan como regente y tras sí la promesa de que le concedería la ciudad de Tesalónica cuando volviese. Tres años más tarde, ya de regreso, Manuel envió a su sobrino a Lemnos (verano de 1403) mientras —según decía— conseguía para él la plaza prometida, pero este «got tired of waiting» —en opinión de Nicol— «or else a suspicion

---

nica nos ha sido transmitida únicamente en el Par. Suppl. gr. 685, ff. 12^{rv} copiado, según parece, por una mano del siglo XVI; su texto original debió de ser compuesto —en opinión de Dennis 1982, 4, «not long after 1409, the date of the last entry, and before 1428, the year in which Jacopo Gattilusio died», de modo que Clavijo es casi seguro que no tuvo noticias de ella. Además, el manuscrito se compone de numerosas partes reunidas por Minoida Mynas, conocido viajero, traficante de manuscritos e incluso copista del siglo XIX, famoso también por sus falsificaciones de textos antiguos (véase, en general, Omont 1916 y, entre otros testimonios de sus hazañas, Vaio 1977, 183, n. 45 donde se le califica de "notorious liar"), de modo que, si a esto sumamos los parecidos con la carta de Cidones y otros testimonios, todo conlleva a plantearnos la cuestión de las verdaderas fuentes y procedencia del texto de la *Crónica* y de los restantes relatos que sobre los Gatilusios poseemos.

[28] López Estrada 1943, 27. Un análisis de la información que Clavijo nos transmite sobre Juan VII y su estancia en Lesbos, así como sobre la isla de "Escalime" (Lemnos), puede verse en Wirth 1965.

[29] López Estrada 1943, 27-28.

[30] López Estrada 1943, 55-56.

[31] "Biuia con el morate" dice Clavijo, en López Estrada 1943, 27.

[32] Véase sobre este aventurero personaje al servicio de Carlos VI de Francia, Nicol 1972b, 321 ss. Para las fuentes de este período, y con una excelente exposición del mismo, es de utilidad la conocida obra de Ostrogorsky 1984.

formed in his mind that the he had really been sent into exile»,[33] de modo que decidió aliarse con su suegro en Mitilene para la expedición mencionada por Clavijo, noticia que, en palabras del mismo historiador,[34] es «the only account of the supposed collaboration between John VII and Francesco Gattilusio to take Thessalonica by force». La repentina decisión de Manuel de pagar con algo parecido a un destierro a su sobrino tras volver de su largo viaje por Occidente debió tener, sin duda, algún motivo y Clavijo es también la única fuente sobre las razones del emperador: [35] «estando el enperador viejo en Francia, el enperador moço tenía acordado quando el Morat e el Tamurbeque [es decir, Tamerlán] querían auer en vno su batalla, que si el turco venciese al Tamurbeque, de entregar al turco la çiudat de Costantinopla, e se le atrebutar; por lo qual, el enperador viejo, desque fue tornado en Costantinopla, sopo lo que su sobrino auía acordado, e obo grand sana dél e mandóle que non paresciese más ante él, e que saliese de su tierra; e dióle la ysla de Escalime. E quitóle esta dicha çiudad de Saloni».[36]

Conviene señalar que las razones que Clavijo consigna no son sino una especie de calco de otro pacto conocido, de agosto de 1401, que Juan, en su calidad de regente, había llevado a cabo, por intermedio de un fraile dominico, con Tamerlán;[37] le prometía en él que, si vencía a Bayaceto, los griegos pagarían a Tamerlán el mismo tributo que hasta entonces pagaban a los turcos.[38] Aquí, como en otros muchos lugares, Clavijo aporta detalles de gran interés, aunque de difícil contraste, ya que su versión o bien es única —como en este caso— o bien diferente de la que los otros testimonios ofrecen y, por tanto, necesitada de confirmación, cosa no siempre fácil. Nada diremos de la colaboración del aventurero Boucicault con Francisco II y Juan VII en esa expedición contra Tesalónica; Clavijo señala que Juan mandó una galera a Alejandría para recabar la ayuda de este personaje y que la cita de ambos contingentes había de tener lugar en Lemnos, «e estando los dichos enbaxadores en la ysla de Metalín, llegó la dicha galeota, que auía ydo en la dicha enbaxada, e non se sopo aprender con que conbenía, saluo tanto que Buchicante [Boucicault] era venido con la dicha armada a Rodas, e que par-

[33] Nicol 1972b, 336; para más detalles de la biografía de Juan véanse especialmente Dölger 1931 y Wirth 1965.

[34] Nicol 1972b, 336.

[35] López Estrada 1943, 28.

[36] Fue este un acuerdo secreto —si es que realmente tuvo lugar— efectuado antes de la batalla de Angora (o «Angury» según Clavijo [Ankara]), tan funesta para los turcos; Nicol 1972b, 337, resumiendo la opinión de Clavijo, afirma que lo que Juan prometió a Bayaceto fue la ciudad de Galípoli, pero esto parece ser un despiste sin importancia ya que Galípoli había sido entregada a los turcos en torno a 1377 por el propio Andrónico, unos años después de que Amadeo de Saboya la hubiese reconquistado de manos turcas (Nicol 1972b, 291), y, por otra parte, el texto de Clavijo afirma taxativamente que lo prometido fue Constantinopla; véase, además, Miller 1913, 415.

[37] Barker 1969, 504-509 y Nicol 1972b, 328.

[38] Un tercer tratado, independiente de los anteriores, es el firmado por Juan VII, Solimán y otros a principios de 1403, después de la derrota turca; véase Barker 1969, 225, Dennis 1967b y Nicol 1972b, 335.

tiera de ally, e que non sauia para dónde».[39] Las razones por las que Juan VII pretendía tener derecho al trono de Constantinopla son igualmente expuestas en dos páginas de la *Embajada* cuya perfecta intelección presenta algunas dificultades.[40] Manuel II, el emperador por aquel entonces (que Clavijo llama "Chamornoly" o "Chirmanoly", «que quiere decir Manuel»),[41] tenía un hermano que le precedió en el Imperio y el hijo de este conspiró contra su padre y se alió con un hijo del jefe turco vencido por Tamerlán, siendo vencidos ambos en Galípoli. El turco cegó a su hijo pero el emperador se compadeció del suyo y no le aplicó tan bárbaro castigo[42] aunque le mantuvo en prisión durante un tiempo. «Obo muy grand conpasyón de su fijo», sin embargo, y acabó por liberarle, pero esto trajo consigo una vuelta a las andadas del díscolo vástago quien «a cauo de tiempo, tomó al su mal propósito, e prendió a su padre, el enperador»; una vez liberado este por sus súbditos fieles, «con el despecho derrocó el castillo en que le prendió su fijo, e deseredóle; e después de sus días dexó el ynperio a este de Chirmanoly, su hermano, que agora lo tiene».[43] Antes de seguir adelante, conviene identificar a los personajes mencionados; en primer lugar, si el emperador reinante es un Manuel, este es, sin duda, Manuel II —ya lo hemos dicho— y su hermano será Andrónico IV cuyo hijo rebelde, puesto que no tuvo otros hijos, ha de ser Juan VII, quien, desheredado por su padre tras su alianza con Saudži Čelebi (hijo de Murad y hermano de Bayaceto) y sus otros intentos de arrebatarle el poder, hubo de soportar cómo su progenitor le daba el Imperio a "Chirmanoly" (Manuel II), es decir, a su tío. Esta es la narración de Clavijo, pero ¿va bien con lo que sabemos por las fuentes? Lo cierto es que no, como veremos enseguida.

En primer lugar, existió una alianza de un príncipe bizantino con Saudži Čelebi pero fue llevada a cabo (en mayo de 1373) no por Juan VII sino por su padre, Andrónico IV, quien se rebeló contra su padre (el abuelo de Juan VII,

---

[39] López Estrada 1943, 29.

[40] Esta explicación, que aborda López Estrada 1943, 55-56 y ha sido prometida en López Estrada 1943, 27 por dos veces, se acompaña aquí de la mención de la destrucción del palacio τῶν Βλαχερνῶν que, a su vez, es anunciada en 50; véase sobre este palacio, en general, la bibliografía recogida en Müller-Wiener 1977, 224 y en Runciman 1975, donde el autor se sirve de los testimonios de los viajeros para reconstruir la decoración con que el edificio debió contar. No entraremos a considerar aquí las noticias que Clavijo da sobre el monumento en diversos lugares de su *Embajada,* aunque conviene señalar que la afirmación de Eloc 1976, 202 de que la descripción de Clavijo «es uno de los mejores documentos que existen para que el investigador pueda ubicarlo y reconstruirlo históricamente» tal vez sea un poco exagerada.

[41] Probablemente una transcripción del griego κῦρ aplicado también a los emperadores; véase Du Cange 1688, col. 766.

[42] «E el turco» —dice Clavijo, en López Estrada 1943, 55— «sacó los ojos a su fijo, e el enperador ouo duelo del su fijo e non gelos quiso sacar, más mandó le poner en vna cárcel muy fonda e muy escura e, con balines calientes, fézole perder la vista de los ojos; después que vn tienpo estouo asy en la dicha presyón consentió que la muger de su fijo estubiese allí en la presyón con él; e ella le puso tales cosas en los ojos con que tornó a ber vn poco».

[43] López Estrada 1943, 56.

claro), el emperador Juan V.[44] La respuesta de este ante tales hechos consistió en desheredar a Andrónico y en nombrar emperador a su otro hijo Manuel II. La cuestión, pues, es bien fácil; en la frase «este que agora es enperador […] llámase Chamornoly […] e su hermano fué enperador antes dél e obo vn fijo el qual fue desobediente a su padre», hemos de entender que «el qual» va con «su hermano [Andrónico IV]» y no con «vn fijo» (Juan VII) o, si no, sustituir «su hermano» por «su padre» (Juan V) con lo que «el qual» iría perfectamente con «vn fijo» (Andrónico IV). De no llevar a cabo esto, el resto de la narración va en desacuerdo con los hechos históricos puesto que el hijo «desobediente» que se alió con otro hijo desobediente del turco y estuvo en la cárcel y acabó desheredado no es Juan —lo repetimos— sino su padre Andrónico.[45] Lo que sigue en la *Embajada* ya es menos oscuro aunque no por ello resulta fácil de entender; este emperador que desheredó a uno de sus hijos y le dio el trono a otro —es decir, como hemos visto, Juan V— tuvo de su hijo desheredado un nieto «que llaman Dimitri, e este dize agora que ha derecho al ynperio; e trahe a rebuelta al enperador».[46] Está claro que el hijo de Andrónico no puede ser sino Juan VII y que el nombre de Dimitri debió serle atribuido en virtud de sus años de residencia en Tesalónica,[47]

[44] Nicol 1972b, 289. Sobre estos hechos puede verse también Halecki 1930.

[45] Si hacemos caso a Clavijo, resultaría que Andrónico desheredó a Juan y le dejó el Imperio a Manuel, cosa imposible ya que, entre otras muchas razones en contra, sabemos que Andrónico (que murió el 28 de junio de 1385) fue desherado por su padre en 1373 —aunque luego, más adelante, le fue reconocido su derecho al trono según señala, entre otros, Charanis 1942-43, 300—, pero no desheredó a su hijo. Una concisa versión de estos acontecimientos, que difiere en ciertos detalles de lo que ya conocemos por otras fuentes, es la ofrecida por la crónica que, tras Martin Crusius y Konstantinos N. Sathas, publicó Lampros 1902, 1.5 ss.: «βασιλεύων γὰρ κῦρι Μανουὴλ ὁ Παλαιολόγος ἔσχεν καὶ ἀδελφὸν τὸν κῦρι Ἀνδρόνικον, ὅνπερ ἐτύφλωσεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ διὰ τὸ νεωτερίσαι αὐτὸν μετὰ τὸν υἱὸν τοῦ αὐθέντος ὀνόματι Μουσῆ Τζελεπῆ· ἀποδράσαντες γὰρ ἀμφότεροι ἐκ τῶν πατέρων αὐτῶν ἐληλάτουν τὰς χώρας. Ὅθεν ποιήσαντες βουλὴν οἱ πατέρες αὐτῶν ἐπίασαν αὐτούς· καὶ ὁ μὲν Τοῦρκος ἀπέκτεινε τὸν | ἑαυτοῦ υἱόν, ὁ δὲ βασιλεὺς τυφλώσας τὸν Ἀνδρόνικον ἔβαλεν αὐτὸν ἐν τοῖς πύργοις τοῖς λεγομένοις Ἀνεμάδες πλησίον Βλαχέρνας. Ἔσχε δὲ ὁ αὐτὸς Ἀνδρόνικος υἱὸν ὀνόματι Ἰωάννην, ὃν καὶ κατελείψας ἐν τῇ Πόλει φυλάττειν αὐτὴν ὁ βασιλεὺς ὁ θεῖος αὐτοῦ, αὐτὸς ἐπορεύθη ἐν τῇ Ἰταλίᾳ.» Como es fácil ver, el estilo del relato, con un uso muy abundante de αὐτός que obliga al lector a prestar mucha atención para no confundirse, puede haber sido un punto de partida de la versión errónea que Clavijo recogió en su narración (una explicación parecida, a propósito de testimonios ofrecidos por diversas crónicas sobre Andrónico IV, puede verse en Dölger 1961, 331 recogiendo la opinión de Loenertz en un trabajo anterior), si es que no fue cualquier otra la causa de su malinterpretación. No entramos aquí a considerar las diversas variantes que la historia de la rebelión de Andrónico y su posterior castigo presenta en las fuentes. Ya la *Ecthesis* publicada por Lampros habla del encierro en la prisión de Anemas (Müller-Wiener 1977, 301 y 304), coincidiendo con el historiador Ducas, mientras que otras fuentes —Schreiner 1975-79, vol. II, 612, n.° 45, por ejemplo— mencionan un palacio (ἐφύλατταν αὐτὸν εἰς τὸν Ἀετόν; véase Janin 1964, 288) o hablan de su huida del convento τοῦ Καυλέως, donde fue recluido como preso (Schreiner 1975-79, vol. I, 96, n.° 30; Janin 1969, 39-41), así como difieren sobre cuántos fueron los cegados por Juan V, sobre si la esposa de Andrónico, María, ingresó con él en prisión junto con el hijo de ambos y en otros detalles acerca de los que puede verse Charanis 1942-43, 294 ss.

[46] López Estrada 1943, 56.

[47] Dennis 1967a, 178.

ciudad sobre la que deseaba gobernar y que, al fin, obtuvo.[48] Muerto allí el 22 de septiembre de 1408, no dejó descendencia ya que su hijo Andrónico V había fallecido poco tiempo antes siendo todavía un niño.[49] Concluye Clavijo su narración de estos pormenores dinásticos tan enrevesados con la observación de que Manuel y su sobrino Juan «son agora abenidos» ya que han acordado que «se llamen ambos a dos enperadores e que después de sus días deste que agora es e tiene el ynperio, que sea el otro enperador; e después de sus días que lo torne a ser el fijo deste que agora es; e después, el fijo del otro, e a esta manera son acordados; lo qual tengo que lo non guardarán el vno al otro». Una vez más nos regala Clavijo una interesante noticia ya que este acuerdo —cuya existencia Dennis no descarta pero del que nada más conocemos— sería similar al que ya en 1393 habían tomado tío y sobrino.[50] En definitiva, Clavijo muestra unos conocimientos del mundo bizantino de su tiempo que, no obstante sus confusiones e imprecisiones, tienen el valor de una auténtica fuente histórica; urge pues la realización de un comentario de la *Embajada* que dé razón y valore estas noticias sobre Bizancio, recogiendo a la vez las nuevas y dispersas observaciones que, en los últimos años, los bizantinistas han hecho a propósito de este interesante texto medieval.

[48] Nicol 1972b, 337.

[49] Véase la μονῳδία con ocasión de la muerte del niño conservada en el Vindob. Phil. gr. 241, ff. 133^{rv} y editada por Dennis 1967a, 181-182. Acerca de Andrónico V y de los problemas cronológicos que plantea su biografía puede verse Oikonomides 1968.

[50] Dennis 1967a, 178 y Loenertz 1957, 183-184 (apéndice II).

I.4. EMPERADORES BIZANTINOS EN TIERRAS DE OCCIDENTE*

La importancia de los relatos de viajeros para el historiador ha sido señalada, en lo que toca a la Edad Media en concreto, en un librito bien conocido de Jean Richard[1] incluido en la utilísima colección "Typologie des sources du Moyen Age Occidental". Los campos en que estas obras pueden ayudar al medievalista —la economía, la religión, la geografía, la historia social y económica y otros— son numerosos y han sido enunciados y sistematizados nuevamente por un investigador español, José Antonio Ochoa Anadón;[2] para el ámbito bizantino, por otra parte, habría que destacar el trabajo de Spyros Vryonis Jr.[3] Lo que nos proponemos llevar a cabo en estas páginas,[4] sin embargo, no es el análisis del relato del viaje realizado y escrito por un marino, militar, aventurero, religioso o erudito bizantino que, en justa correspondencia con los numerosos viajes de viajeros de Occidente al Imperio de Oriente de los que tenemos noticia,[5] recorriera Francia, Italia o Inglaterra, pongamos por caso; nuestra intención es exponer de una manera resumida —y, al tiempo, plantear algunas cuestiones conexas— lo que sabemos acerca de la visita de tres emperadores bizantinos a tierras del Occidente europeo y lo que ello significó. De ninguna de ellas, por otra par-

---

* Una primera versión de este trabajo, mucho más breve y sin notas, fue leída en septiembre de 1990 en la Universidad de Málaga, dentro del III Curso de Otoño de estudios sobre el Mediterráneo Antiguo: "Viajeros del Mediterráneo. La experiencia del viaje en la tradición mediterránea".

1 Richard 1981.

2 Ochoa Anadón 1990.

3 Vryonis 1980.

4 Otros estudios sobre viajeros que hemos realizado y que utilizaremos más adelante son Bravo García 1983a, 1984e.

5 Por citar algunos de los viajeros occidentales cuya descripción de la capital del Imperio en sus últimos siglos conservamos, mencionemos a Guillermo de Boldensele, fraile que entre 1334 y 1335 realizó un viaje a varias ciudades, entre ellas Constantinopla (véase sobre él, en general, Deluz 1976), el heraldo de Carlos VII de Francia, Gilles Le Bouvier (autor de *Le livre de la description des pays,* ed. Harny 1908), que, a mediados del siglo XV, visita también Constantinopla, Gilberto de Lannoy, también del siglo XV (ed. Potvin 1878 y Labarge 1976) y, finalmente, Bertrandon de la Broquière, consejero y escudero trinchador del duque de Borgoña Felipe el Bueno, quien también en el siglo XV visita la ciudad antes de ser tomada por los turcos (su relato está en *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière,* ed. Schaefer 1892). No olvidemos mencionar de nuevo a los españoles Clavijo y Tafur, a los que volveremos a referirnos.

te, conservamos un relato detallado a la manera de los otros muchos que poseemos de viajes medievales. La condición especial[6] de los viajeros en nuestro caso, el significado, resultado y fines de los viajes y la especial naturaleza de las fuentes que debemos manejar hacen que lo que conocemos de estas visitas —algunas duraron años— no se pueda comparar, ciertamente, al vivaz relato, normalmente lleno de pinceladas costumbristas (de un gran interés en ocasiones para el historiador), que otros viajeros de menos alcurnia nos han transmitido. Sin embargo, como se verá, la importancia de tales contactos entre Bizancio y el Occidente no puede ser pasada por alto y nuestro deseo es presentarlos de forma que queden de relieve sus aspectos más interesantes.

Comencemos por nuestro primer viajero. Tras el retiro a la vida monástica del emperador Juan VI Cantacuzeno,[7] Juan V Paleólogo[8] quedó, a fines de 1354, como único emperador en Bizancio: tenía entonces 23 años y ante sí las amenazas turca y serbia. En diciembre del año siguiente la situación le aconsejó enviar a Aviñón, al papa Inocencio VI, una petición de ayuda militar en la que, con otras cosas de extrema importancia para el futuro de las relaciones entre las dos Iglesias, se hablaba de su propia conversión, a título personal, a la Iglesia romana en el caso de que su pueblo no aceptase dar el tan traído y llevado paso, así como de un viaje para cumplir con lo anterior.[9] En julio de 1356 la respuesta del papa[10] llegó a manos del emperador y de ella fue poco lo que le resultó útil en sus preocupaciones. La ayuda militar no se envió y el papa pasó por alto las otras propuestas de Juan V, aunque seguía viendo con interés lo referente a su conversión. En la misiva papal se decía que dos legados pontificios (el obispo carmelita Pedro Tomás y el obispo latino de Sozópolis William Conti) iban a ser enviados a Constantinopla, lo que efectivamente sucedió en abril de 1357.

Lo que sabemos de la actuación de estos enviados papales, en especial de Pedro Tomás, lo debemos a una biografía de este personaje —una "hagiografía" mejor, como apunta Nicol—[11] escrita por un canciller del reino francés de Chipre llamado Philippe de Mézières.[12] En resumidas cuentas,

---

[6] Labarge 1992, 63-89, ha estudiado desde un punto de vista muy general cómo eran los desplazamientos de los reyes por tierras del Occidente en la Edad Media; los problemas de logística que ocasionaba su impedimenta y las dificultades económicas que, en ocasiones, se presentaban pueden ser un elemento de comparación de cierto interés.

[7] Sobre el particular véase Nicol 1966.

[8] Sobre este emperador puede verse, aparte de los tratamientos generales de Vasiliev 1946, Ostrogorsky 1984, y Nicol 1972b, entre otros excelentes estudios de conjunto, la monografía de Halecki 1930. Información bibliográfica crítica sobre las fuentes de su reinado en Karayannopoulos - Weiss 1982, 622 (*index*).

[9] A propósito del contenido de este documento, un *chrysoboullon*, véase Halecki 1930, 31 ss.; datos de interés sobre la transmisión del documento en cuestión (Lampros lo publicó íntegro en *NE* 11 [1914] 94-128 y 241-254 con reproducción facsimilar de algunas de sus partes) pueden verse *ibidem*, 347-350 y en Nicol 1972b, 306, n. 7.

[10] Halecki 1930, 53 ss.

[11] Nicol 1972b, 271.

[12] Véase, en general, Smet 1954.

parece que Pedro instruyó en la fe de Roma al emperador y que este, sin que el grueso de su Iglesia ni el pueblo lo supiesen a ciencia cierta, se convirtió a la doctrina romana. Poco obtuvo el emperador Juan de este episodio, si es que realmente ocurrió así; de todas maneras, un nuevo papa, Urbano V, que había sido elegido en 1361, estaba preparando una cruzada en la que, entre otros, debía participar el conde Amadeo VI de Saboya primo del propio emperador.[13] Es posible que esto moviese a Juan V a ponerse en contacto con el nuevo pontífice quien se mostró, como siempre, interesado; no obstante, la cruzada no se dirigió a Bizancio sino que fue a parar a Egipto en 1365.

Pensando entonces que el rey de Hungría, Luis el Grande, podría ayudarle, Juan V tomó una decisión sin precedentes en un emperador bizantino: decidió visitarlo en su corte de Buda en el invierno de 1365. Como escribe el investigador polaco Oskar Halecki comentando esta decisión: «Chaque fois que l'Empire de Constantinople était menacé par des conquérants asiatiques, il se décidait tôt ou tard à demander le secours de l'Occident latin. Mais jamais encore un empereur des Grecs —ou plutôt "des Romains", comme se titulaient invariablement les successeurs de Constantin le Grand— ne s'était rendu en sa propre personne chez les Occidentaux, si longtemps méprisés, pour implorer sur place leur aide et leur appui. Ce n'est qu'aux derniers Paléologues que la décadence byzantine» —continúa este investigador— «finit par imposer cette humiliation, et c'est Jean qui commença la série de ces pérégrinations si pénibles, prenant le chemin que suivront ensuite son fils Manuel II et son petit-fils Jean VIII».[14]

Se sabe poco de este viaje a Hungría[15] pero no cabe duda de que los contactos, aparte de infructuosos, estuvieron llenos de infinitas vejaciones para con el bizantino. Juan no obtuvo nada y además se vio obligado a dejar en manos de los húngaros, como rehén, a su hijo Manuel, el futuro Manuel II Paleólogo. Por si esto fuera poco, los búlgaros, llenos de suspicacia ante las conversaciones bizantino-húngaras, no permitieron salir de Hungría a Juan durante un tiempo. Mientras permanecía casi prisionero en la frontera búlgara, su primo Amadeo, que no había participado en la cruzada dirigida contra Egipto, consiguió reunir un ejército y se presentó en agosto de 1366 en tierras del Imperio ignorando el "cautiverio" de aquel. Tras reconquistar Galípoli de manos de los turcos, entró en Constantinopla el 2 de septiembre y sin tomarse un respiro, Amadeo comenzó en octubre una campaña de hostigamiento contra el zar de los búlgaros quien, bajo la presión de las armas, accedió a permitir, a finales de diciembre de este mismo año, que el emperador Juan V cruzase la tierra búlgara. Fue en abril de 1367 cuando Juan V Paleólogo volvió a encontrarse en la capital del Imperio tras su desafortunado e inútil viaje.[16]

---

[13] Sobre este personaje puede verse, en general, Cox 1967.

[14] Halecki 1930, 111.

[15] Véase sobre él Halecki 1930, 111-137.

[16] Sobre él y las diferencias religiosas que pudieron haber motivado el pobre resultado véase Gill 1977a.

La ayuda militar que Amadeo prestó a su primo Juan fue, sin lugar a dudas, utilísima; de otra parte, con Amadeo llegó a Constantinopla el antiguo arzobispo de Esmirna y, por aquellos tiempos, patriarca latino de Constantinopla Pablo, antiguo amigo y colaborador del papa Inocencio V. Las conversaciones sobre la prometida conversión continuaron y, por parte bizantina, parece ser que se convenció a este Pablo de la necesidad de celebrar un concilio en la capital con vistas a la unión de las Iglesias;[17] el emperador Juan, por su parte, quedó también convencido por Amadeo de la efectividad que podría tener pedir ayuda al papa personalmente y, así, tras el envío de una embajada en octubre de 1367 —embajada que no consiguió animar al pontífice a apoyar el concilio propuesto y de la que formaban parte, entre otros, algunos representantes del pueblo bizantino— Juan V Paleólogo se presentó en Nápoles en agosto de 1369, esta vez con un apoyo de sus súbditos mucho menor.[18]

Su estancia en Occidente lo llevó a Roma y allí, en octubre, tuvo lugar la firma del compromiso de conversión a la doctrina de la Iglesia de Roma; el 21 del citado mes, tres días después de la firma, se celebró una ceremonia de excepcional brillantez que Halecki describe:[19] «(la fiesta) eut lieu le dimanche suivant, le 21 octobre. Urbain V lui-même sortit alors du Vatican et vint s'asseoir dans une chaire qui lui avait été préparée sur les marches de l'escalier montant à la basilique de Saint-Pierre. Tous les cardinaux et prélats présents à Rome, entouraient le pape. Dès qu'il eût pris place, orné de ses vêtements pontificaux, qu'apparut l'empereur des Grecs "ou de Constantinople"; il fléchit les genoux à trois reprises et ensuite, s'étant trouvé devant Urbain V, il lui baisa les pieds, les mains et la bouche. Alors le pape se leva, prit l'empereur par la main et entonna le "Te deum". Puis tous le deux entrèrent ensemble dans la cathédrale où Urbain V célébra une messe chantée en présence du Paléologue et de sa suite. Le même jour, enfin, il l'invita à un dîner auquel assistèrent également tous les cardinaux». Esta narración de un testigo ocular, continúa Halecki, se completa con una tradición según la cual, durante toda la estancia oficial de Juan V en Roma, entre el papa y este nació una gran amistad.

En Roma el emperador Juan permaneció cinco meses frecuentando asiduamente al pontífice; a la primera declaración firmada por Juan siguió otra en enero de 1370 —también un *chrysoboullon*— y, a todos los efectos, su conversión, entendida siempre como algo personal, recibió una confirmación que aclaraba las posibles ambigüedades del primer documento.[20] De Roma, en marzo de este mismo año, se dirigió de nuevo a Nápoles y de allí, con una escala en Ancona, visitó Venecia.[21] Pese a que ningún emperador bizantino

[17] Sobre esta cuestión puede verse Meyendorff 1960, 152-153 y Nicol 1969a.

[18] Halecki 1930, 130.

[19] Halecki 1930, 188-189.

[20] Véase sobre el particular Halecki 1930, 202 y 350-351.

[21] Véase, en concreto sobre su estancia allí, Loenertz 1958; consúltese, además, Chrysostomides 1965 y 1969. La costumbre de recibir con especiales honores a un rey que llegaba a una ciudad por primera vez es común en el medievo occidental; véase, por ejemplo, Labarge 1992, 84.

había estado en la ciudad, el dogo se negó a acoger con recibimientos dispendiosos[22] a Juan, un emperador sí, ciertamente, pero imposibilitado del todo para hacer frente a los gastos de su propio viaje y obligado a solicitar ayuda a cuantos poderes de Occidente pudiese. Después de conversaciones políticas de desigual resultado fue su hijo Manuel, el futuro Manuel II, quien facilitó el retorno de su padre, Juan V, que llegó finalmente a Constantinopla el 28 de octubre de 1371. Casi dos años había durado la visita a las tierras del oeste de Europa de este emperador de Bizancio que murió el 16 de febrero de 1391 próximo a los 60 años.

Acerca de los provechos concretos obtenidos del viaje, Halecki[23] se muestra muy positivo mientras que otros estudiosos consideran la aventura bastante negativa; comentando la ep. 37 Loenertz de Demetrio Cidones, un influyente personaje que acompañó al emperador, Nicol afirma,[24] sin embargo, que todo lo dispuesto que estaba Cidones para elogiar las ciudades que vio a lo largo del periplo y a los intelectuales occidentales que conoció nada significó a la hora de hacer balance de los éxitos obtenidos: el viaje fue para el bizantino una pérdida de tiempo y de esfuerzo que ningún beneficio reportó al Imperio.[25]

De nuestro segundo viajero, Manuel II Paleólogo, hemos oído hablar no sólo en los tratados de historia bizantina[26] sino en los de literatura;[27] sus aficiones teológicas —comunes, por otra parte, a muchos otros emperadores— se concretaron, entre otros opúsculos, en una larga obra que recoge un supuesto diálogo teológico con un turco[28] y, desde el punto de vista literario, sus cartas y sus discursos (en especial el dedicado a la muerte de su hermano Teodoro, de gran interés histórico)[29] le hacen presentarse ante los estudiosos con una personalidad harto interesante. Coronado el día 11 de febrero de 1392 en Santa Sofía por el patriarca Antonio IV, heredó un Imperio ya muy mermado; sus sempiternos enemigos, los turcos, que habían sido alternativamente aliados o verdugos de los emperadores anteriores, volvieron a la carga durante su reinado capitaneados por Bayaceto.

En efecto, en la primavera de 1394, un ejército enemigo puso sitio a Constantinopla y el bloqueo, con interrupciones, duró casi ocho años. No es cosa de entrar aquí a describir ni las penalidades de la población ni detallar los pormenores de la actuación política o militar del emperador y sus colaboradores. La situación política en Oriente movió al rey Segismundo

---

[22] Halecki 1930, 228.

[23] Halecki 1930, 234.

[24] Nicol 1972b, 284.

[25] «Ἐμέ […] μηδ' ὁτιοῦν τῇ πατρίδι λυσιτελοῦντα, ἡ Πελοπόννησος […] τοὺς πόνους ἐκούφισε» (ed. Loenertz, vol. I, 70).

[26] Las fuentes sobre su reinado pueden verse en Karayannopoulos - Weiss 1982, 632 (*index*); los trabajos de conjunto más importantes, aparte de las obras de Vasiliev 1946, Ostrogorsky 1984 y Nicol 1972b, son Barker 1969 y Dennis 1960.

[27] Véase Hunger 1978 y Barker 1969, 395-439.

[28] Véase la edición de Trapp 1966.

[29] Véase Chrysostomides 1985.

de Hungría a organizar una cruzada en la que colaboraron, contando con la bendición papal de Bonifacio IX en Roma y Benedicto XIII en Aviñón, franceses, alemanes, venecianos, genoveses, españoles, ingleses y otros contingentes además de húngaros. En total fueron unos 100.000 hombres los que se aprestaron al combate; sin embargo, a juicio de los historiadores, ni su expedición fue motivada por el deseo concreto de liberar a los ciudadanos de Constantinopla de su duro destino[30] ni —lo que es más conocido— tuvieron el menor éxito en su intento de expulsar al turco de Europa. Como es sabido, el 25 de septiembre de 1396, en Nicópolis, en la margen derecha del Danubio inferior, la fuerza expedicionaria occidental fue deshecha por el sultán.[31]

La desgraciada cruzada dio un respiro a Constantinopla ante el acoso de Bayaceto; de todas formas, la presión era insostenible y Manuel se vio precisado, como ya hiciera su padre Juan V, a acudir a Occidente en busca de ayuda. Lo primero que hubo de realizar, por supuesto, fue una actuación de orden diplomático; en lo que toca al Papa Bonifacio, los esfuerzos realizados por los emisarios del emperador[32] obtuvieron de él las indulgencias que era de esperar para aquellos que quisiesen tomar la cruz en defensa de los cristianos de Oriente sojuzgados por el turco.[33] Por su parte Ricardo II, el rey de Inglaterra, además de hacer caballero a uno de los embajadores bizantinos, organizó una colecta cuyo resultado, al parecer bastante pingüe, por diversas razones nunca llegó a manos del emperador Manuel.

Los franceses, de otro lado, regidos por Carlos VI, tenían mucho más que perder ante el peligro turco ya que eran ahora dueños de las colonias genovesas y, por otra parte, sus caballeros habían sido cruelmente tratados como consecuencia del desastre de Nicópolis. Fue precisamente uno de estos caballeros que había luchado allí —aunque no con especial maestría y éxito—[34] y había sido, además, hecho prisionero y salvado de milagro de la decapitación

---

[30] «The battle of Nicopolis» —escribe Nicol 1972b, 31— «was the first real trial of strength between the nations of the West and the Ottoman Empire, and what was at stake was the fate of Hungary and the Balkans, not the survival or reconstitution of the Byzantine Empire».

[31] Véase en concreto sobre esta cruzada, entre otros, Atiya 1934 y 1938, 435-462.

[32] Se ha señalado que los embajadores enviados por Manuel en sus diversas embajadas eran todos partidarios de la Unión de las Iglesias: Nicolás *Eudaimonoioannes*, Teodoro Crisoberges, Manuel Crisoloras, Manuel Filantropinos y otros; véase, por ejemplo, Chrysostomides 1985, 9 y sobre los personajes citados, entre otros trabajos, Gill 1967a, 25-27, Loenertz 1959, Thomson 1966 y Halecki 1937, 505.

[33] En una bula del 1 de abril de 1398 el pensamiento del papa se expresa de la siguiente manera según traduce Halecki 1937, 507: «Nous compatissons de tout coeur à l'illustre prince Manuel Paléologue, empereur de Constantinople, et à ses sujets qui, bien qu'ils ne restent pas en notre pleine obédience et dévotion, en sincérité de foi et en union avec la sainte Eglise romaine, invoquent pourtant le nom du Christ qui apporte le salut». Estas generosas palabras, comenta el historiador citado, bajo una forma u otra aparecen «dans toutes les énonciations ultérieures de Boniface IX, comme d'ailleurs aussi dans celles de ses successeurs. Elles insistent sur l'obligation de venir en aide aux Grecs, même schismatiques, au nom de la solidarité chrétienne et en présence d'un péril que le pape ne cesse pas de décrire en termes émouvantes».

[34] «Nicópolis» —escribe Labarge 1992, 168— «es un desastre para los ejércitos europeos y su triste resultado evidencia lo anacrónico y peligroso de que nobles "caballerosos" como Boucicaut», del que se hablará inmediatamente, «se dejen llevar de un celo temerario por alcanzar la gloria personal».

quien, vuelto a Francia, fue enviado de nuevo a Constantinopla por Carlos VI con 1.200 soldados. El nombre de este caballero, «una de las figuras más interesantes de la Francia de fines del siglo XIV y principios del XV», como ha escrito Vasiliev,[35] era Jean le Meingre, conocido también como mariscal Boucicaut.[36] La expedición, que llegó a Constantinopla a principios de 1399 tras burlar el bloqueo, fue de gran ayuda militar a unos soldados exhaustos, pero no fue este su único resultado. Boucicaut era también un hábil político y, tras aconsejar al emperador poner en orden los asuntos internos del Imperio —especialmente las diferencias que mantenía con su sobrino Juan VII— le encareció muy en especial que acudiese en persona a Occidente a recabar la ayuda que necesitaba. Dicho y hecho: el 10 de diciembre de 1399, Manuel II y Boucicaut, con su séquito, partieron de Constantinopla.[37] En la capital quedaba al frente de sus destinos Juan VII ayudado por el lugarteniente de Boucicaut de nombre Jean de Chateaumorand.[38]

No se les ha escapado a los historiadores el paralelo que este segundo viaje imperial a Occidente[39] que aquí comentamos tiene con el primero en sus motivaciones y fines últimos; el papel que el conde Amadeo de Saboya había desempeñado treinta y tres años antes, ha escrito Nicol,[40] vino a ser retomado ahora por Boucicaut, cuyos buenos oficios —siguiendo las instrucciones de su rey— resultaron mucho más útiles a los bizantinos que las infructuosas llamadas a las puertas de ingleses, aragoneses, rusos y polacos, pues a todos estos pueblos acudió Manuel II en 1397 y 1398.

El viaje de Manuel II fue más largo que el de su antecesor Juan V; el mismo Manuel nos habla varias veces de la duración del viaje en sí, de la prolongada estancia en el extranjero y de su deseo de volver a casa: «Μακρὸς μὲν γὰρ ἦν ὁ ἀπόπλους, μακροτέρα δὲ πολλῷ ἡ κατὰ τὴν ἤπειρον ἀποδημία, καὶ τοσοῦτον ἦν ἐν ἀδήλῳ τὸ καθ' ἡμᾶς, ὡς καὶ τὸ μετὰ μακρόν με χρόνον ἐπανελθεῖν εὐκτόν γε δήπουθεν εἶναι.»[41] En una carta a Manuel Crisoloras

[35] Vasiliev 1946, 284.

[36] Para las aventuras militares juveniles de este personaje en tierras controladas por la Orden Teutónica véase Labarge 1992, 165-169.

[37] Ruy González de Clavijo, un viajero español de principios del siglo XV ya citado, describe así estos preparativos del viaje de Manuel (*Embajada a Tamorlán,* ed. López Estrada, 27-28): «este emperador moço [Juan VII; la aclaración es nuestra] biuia con el morate; e estando en vna çiudat de la Turquía que ha nombre Selembria, llegara ally mosen Bochicarte, gouernador de Genoa, con dyez gateas; e que tomara al dicho emperador de ally, por fuerça, e lo leuara a Costantinopla, e lo fiziera amigo con el enperador, su tío, con tal condición, que le diese esta dicha Çiudat de Saloni en que estudiase; e la Razón de la discordia que entre estos dichos dos [emperadores] es, adelante, en su lugar, vos será contado; e mose[n] Buchicante, desque los ouiera abenidos, tomó consigo al emperador [viejo], e truxo lo en Françia a demandar ayuda al Rey; e quedó enl ymperio el gouernador moço, por gobernar fasta quél tornase». Sobre algunos problemas de esta historia (véase también la narración de González de Clavijo, ed. López Estrada, 55 ss.) hemos escrito en Bravo García 1984e.

[38] Véase Barker 1969, 160-165.

[39] Sobre el viaje puede verse Barker 1969, 167-199 y otras obras generales ya citadas que aportan la bibliografía fundamental; de mucho interés es Nicol 1971b, y un resumen de este trabajo puede encontrarse en Nicol 1974.

[40] Nicol 1972b, 321.

[41] Chrysostomides 1985, 165.

(ep. 37)[42] el emperador le comunica que ha pensado varias veces escribirle pero que no tiene nada agradable que contarle, «ἥ τε γὰρ ὁδὸς χαλεπὴ τά τε κατ' αὐτὴν οὐ τοσοῦτον ἡδέα». Además —continúa— la diferencia de lenguas («τὸ τῆς διαλέκτου παρηλλαγμένον») impedía el trato deseado con «las excelentes personas dispuestas a ayudar» con las que el emperador se encontraba. En definitiva, una travesía poco grata.

De Constantinopla partió en diciembre de 1399, como se ha dicho, en compañía de un nutrido séquito además de la emperatriz y de sus dos hijos pequeños; la primera etapa, según es opinión general, fue Modón,[43] un puerto veneciano de la Morea, donde desembarcó su familia para quedarse y esperar su regreso bajo la protección del hermano del emperador, Teodoro Paleólogo, que a la sazón era déspota de Mistrás. No obstante, es muy probable que el lugar donde permanecieron la emperatriz y sus hijos fuese Monenvasiá.[44] En abril de 1400 al parecer —la fecha es controvertida—, la comitiva ya estaba en Venecia y allí Boucicaut se separó del grupo y marchó directamente a París para preparar la entrevista entre el monarca francés y el emperador bizantino. Pasando por Padua, Vicenza, Pavía, probablemente Florencia y finalmente Milán, ciudad esta última donde fue acogido por el noble Gian Galeazzo Visconti, el emperador arribó a París en junio de 1400, sin que se tengan pruebas irrefutables de que, en Italia, se entrevistase con el papa.

Es evidente que la visita al pontífice parece a todos los historiadores uno de los objetivos fundamentales del viaje, sin embargo las pruebas aducidas se han visto sujetas a discusión. Una de ellas viene directamente de Boucicaut,[45] quien asevera que el pontífice (no aclara si el de Roma o el de Aviñón) departió con Manuel, pero contamos también con una bula papal del 27 de mayo de 1400, que parece confirmar una visita de Manuel a Bonifacio IX y ha sido estudiada por Halecki, y con otros testimonios ora a favor ora en contra.[46]

---

[42] Ed. Dennis 1977, 99.

[43] Sobre este puerto, etapa casi obligada en los viajes de los emperadores bizantinos a Occidente, véase Evangelatu-Notara 1985-86.

[44] Las opiniones de los estudiosos, mayoritariamente, hablan de Modón; Nicol 1972b, 322 y 1971b, 210, menciona este puerto, y véase Nicol 1988, 339: «on this way he [el emperador] stopped at Monenvasia, where he left his wife and two little sons to be cared for by his brother». Kalligas 1990, 157, escribe por su parte: «The Empress with their children remained in the Peloponnese during the Emperor's absence, in Theodore's care. In the event of a Turkish advance the Venetians had guaranteed them safe conduct to Venetian territory. Since Mystras had already been sold to the Knights of Saint John, the Empress settled in the area of Monemvasia where Theodore was». La cuestión no deja de tener un cierto interés.

[45] Ed. Godefroy 1620, 139 (§ 1.36); tomamos la información de Chrysostomides 1985, 162, n. 88. *Le livre des faicts du bon messire Jean le Maingre dit Boucicaut* se encuentra editado por Monmerqué 1825 y hay una edición posterior, como señalan Barker, Nicol y Labarge.

[46] Para todo ello véase Chrysostomides 1985, 162, n. 88, con una excelente información bibliográfica de la que hacemos uso; Nicol 1971b, 211, sin embargo, piensa que el rumor acerca de tal entrevista con el papa no puede ser confirmado.

Durante el verano del año 1400 Manuel II mantuvo conversaciones con Carlos VI —cuya acogida fue excelente— y tuvo ocasión de oír una larga serie de promesas;[47] a la vez, se puso en contacto con los soberanos de Castilla y Aragón, así como con el monarca inglés que había sucedido a Ricardo II, es decir Enrique IV. Fue en septiembre cuando el emperador llegó a Calais y, tras las dilaciones normales en espera de que Enrique IV pudiese recibirle, cruzó el Canal en diciembre del mismo año; unos días en Canterbury le demoraron algo y, finalmente, consiguió entrevistarse con el rey en Londres.

Por lo que sabemos de esta acogida, todo se desarrolló de forma muy similar a como aconteció en Francia, aunque resultó —como se verá de inmediato— menos provechoso. Enrique IV quedó gratamente impresionado por la majestad del emperador y este habla en una de sus cartas a Demetrio Crisoloras (ep. 38 Dennis) de las buenas cualidades y disposición de Enrique. De todas formas, ninguna ayuda militar obtuvo el bizantino de Inglaterra y tuvo que contentarse con la suma de 2.000 libras que venía a cumplir la promesa hecha por Ricardo II y a sustituir el desaparecido dinero de la colecta. A fines de febrero de 1401 tenemos de nuevo en París al emperador bizantino y de nuevo sus contactos diplomáticos con los reyes de Aragón y Portugal y con el papa en Aviñón parecen robustecer sus esperanzas. De todas formas, el resultado de sus gestiones fue también ahora poco efectivo ya que tampoco obtuvo el apoyo militar que deseaba.

Son curiosas las idas y venidas del destino; mientras Manuel pasaba su tiempo en París y, entre entrevistas políticas y cartas a unos y otros, todavía sacaba tiempo para escribir tratados teológicos sobre la primacía de la sede de Roma y la procedencia del Espíritu Santo, disfrutaba con la contemplación de los tesoros del Palacio del Louvre[48] hasta el punto de describir uno de ellos, o asombraba a propios y extraños con su dominio del arte ecuestre,[49] en las estepas de Asia un sexagenario que decía descender del gran Gengis Khan se preparaba para liberar a los griegos del dogal turco. La

[47] «The splendor of his reception and the kindness shown to him by Western rulers» —escribe Dennis comentando la ep. 37 de Manuel, escrita probablemente muy poco después de la buena acogida de Carlos VI y del comienzo de su estancia en un palacio que debió de estar en el emplazamiento del actual Louvre— «deeply impressed Manuel and gave him grounds for optimism in his quest for military aid. His first discussions with the French king and his advisors must have been encouraging, for he expected to complete his mission and return home soon». De hecho, prosigue Dennis, los franceses le concedieron otro año más la fuerza de 1.200 hombres mandada por el aventurero Boucicaut (véase Barker 1969, 174).

[48] Véase Hunger 1978, vol. I, 184; el texto de la obrita en cuestión, "La imagen de la primavera en una tapicería real", está editado en la *PG* 156, cols. 577-580 y es una reedición del publicado por Johannes Leunclavius (Löwenklow) en Basilea 1578.

[49] Véase Chrysostomides 1985, 10, n. 25, con testimonios acerca de sus acrobacias; al parecer, sin parar de cabalgar, cambiaba de su caballo al que le había sido regalado por el rey francés. No deja de ser interesante notar que Boucicaut, según señala Labarge 1992, 246, era un auténtico maestro en toda clase de diabluras a caballo, por lo que no es nada aventurado pensar que ambos personajes, el emperador Manuel y el caballero francés, sostuvieran conversaciones sobre las artes marciales y compitiesen amistosamente en el campo de entrenamientos siempre que tuviesen ocasión.

batalla librada en Djibukabad, cerca de Angora o Ankara, entre Tamerlán[50] y los turcos el 28 de julio de 1402, deshizo las fuerzas de estos últimos y supuso un respiro en la atribulada situación por la que atravesaba el Imperio bizantino. Manuel II, todavía en París, tuvo conocimiento de los hechos en septiembre[51] y, unos días más tarde, el 9 de octubre, el Senado de Venecia le envió una carta en la que se hablaba de tomar medidas conjuntas contra el turco a fin de salvaguardar los intereses de las colonias venecianas y los del propio Imperio. Ni que decir tiene que Venecia, rival de Génova, sabía que Boucicaut, el amigo y "protector" de Manuel, había aceptado en 1401 el cargo de gobernador francés de Génova y que, en Constantinopla, ausente Manuel II desde hacía ya tiempo, se respiraban aires pro-genoveses.

Manuel abandonó París a finales de noviembre y en enero de 1403 lo tenemos en Génova acogido por su amigo Boucicaut, cosa que, sin duda, preocupó a los venecianos. A finales de marzo Venecia le acoge a su vez y el 5 de abril, sirviéndose de tres barcos puestos a su disposición por el Senado, las cuarenta personas que constituían la delegación bizantina parten para Modón, donde permanecieron hasta finales de mayo. El 9 de junio de 1403, finalmente, tras una breve estancia en Galípoli, el emperador retornó a la capital del Imperio, de la que había estado ausente más de tres años.

Juan VII, el sobrino que había quedado en Constantinopla, murió cinco años más tarde y poco antes había fallecido Teodoro el déspota de Mistrás, hermano de Manuel. El emperador, inasequible al desaliento, continuó con sus contactos políticos en su intento de conseguir una ayuda militar que, de una vez por todas, acabase con la amenaza turca, pero ni sus esfuerzos ni los de sus colaboradores —entre ellos hay que destacar al erudito Manuel Crisoloras, quien fue embajador del Imperio en París, Venecia, Inglaterra y, tal vez, en tierra española[52] entre 1408 y 1410— tuvieron el menor éxito.

---

[50] En general puede verse sobre este personaje Hookham 1962 y el detallado estudio sobre pormenores militares de Alexandrescu-Dersca 1942.

[51] No deja de ser curioso notar que los venecianos habían advertido ya al emperador, años antes, de lo beneficioso que podría llegar a ser para el Imperio el auge del poderío de Tamerlán; véase al respecto Halecki 1930, 497.

[52] A propósito del papel de España es interesante traer aquí la información que, sacada de un trabajo de Marinescu 1924, 192-206, recoge Vasiliev 1946, 269: «Poseemos» —escribe este historiador— «dos interesantes cartas dirigidas por Manuel a los reyes de Aragón Martín II (1395 y 1410) y Fernando I (1412-1416). En la primera carta, transmitida a su destinatario por el famoso humanista bizantino Manuel Crisoloras, entonces en Italia, Manuel II informa a Martín de Aragón de que le envía las preciosas reliquias pedidas por este y le ruega que haga llegar a Constantinopla el dinero reunido en España para socorrer al Imperio. Crisoloras no obtuvo éxito en su misión. Más tarde, durante un viaje por Morea, Manuel II escribió a Fernando una nueva carta fechada en Tesalónica. Por esta carta sabemos» —concluye Vasiliev— «que Fernando había prometido al hijo de Manuel, Teodoro déspota de Morea, acudir a Grecia con un fuerte ejército para ayudar a los cristianos en general y en particular a Manuel. Este expresaba la esperanza de ver a Fernando en Morea. Pero Fernando no acudió jamás». Notemos aquí que a la muerte de Teodoro I, hermano de Manuel, le había sucedido en el cargo el hijo de este último, Teodoro II. De todas maneras, conviene tener en cuenta la opinión de Dennis 1977, 156, n. 1, a propósito de Crisoloras y España. Este humanista, nos dice, «was given a letter of accreditation by Manuel to king Martin I of Aragon dated 23 October 1407, which was concerned only with relics, but he does not seem to have arrived there until early in 1410, the year in which Martin died. The letter is published in

El 21 de julio de 1425, a la edad de 75 años, nuestro emperador, viajero a la fuerza, muere tras una larga enfermedad y es Besarión, el que luego sería cardenal de la Iglesia de Roma y, claro está, ferviente partidario de la unión de Iglesias, quien pronunció una oración fúnebre ante una Constantinopla desolada.[53] «Ese sentimiento» —escribió en 1853 el historiador Jules Berger de Xivrey— «parecerá sincero a quien recuerde todas las tribulaciones que aquel soberano compartió con su pueblo, todos sus esfuerzos para socorrerlo y la simpatía profunda que siempre tuvo en sus sentimientos y pensamientos para su pueblo».[54]

Hay una gran diferencia entre este segundo viaje a Occidente de un emperador bizantino y el primero que ya hemos visto. La acogida reservada a Manuel II fue sin duda mucho más cálida que la tributada a Juan V años antes. Nicol ha señalado que los tiempos habían cambiado y que el interés que se suscitó en el Occidente por lo griego, rasgo inequívoco del Renacimiento, llevó a unos y a otros a un mejor entendimiento. [55] Manuel Crisoloras, amigo y colaborador de Manuel II, era profesor de griego en Florencia ya en 1397 y, a su paso por Milán, el emperador tuvo ocasión de saludarle allí. No quiere decir esto, claro está, que las simpatías por los griegos fuesen tan fuertes que inclinasen la balanza de los intereses políticos pero, de todas formas, la observación parece acertada.

Una segunda diferencia muy apreciable es que el vidrioso problema de la unión con la Iglesia de Roma y la conversión ya sea personal ya nacional de emperador y pueblo bizantino, cuestión que tan mal sabor de boca deja cuando se analiza la actuación de Juan V al respecto, no llegó a plantearse ahora. Manuel II Paleólogo —quien, muy probablemente, era partidario de la unión con Roma—[56] defendió a su pueblo durante más de treinta años sin hacer concesiones innecesarias a Occidente, ha escrito Nicol,[57] «he had visited the West» —escribe este historiador— «and he had entertained Western ambassadors and legates. But he had never sold his dignity for cheap rewards,

---

Rubió i Lluch 1947, n.º 694, 716-718. Rubiò i Lluch also refers to a document of 7 April 1407 attesting to Chrysoloras' presence in Catalonia, but this is difficult to reconcile with other extant data. In fact, a visit of Chrysoloras to Spain cannot be clearly proven (Cammelli 1941, 147)». Para otros documentos de Manuel que tienen que ver con España de alguna manera véase Marinescu 1953, Dennis 1968 y Cirac Estopañán 1952, 89-123.

[53] El texto, muy retórico, nos habla, entre otras muchas cosas, de un emperador que velaba por todos pasando sus noches «ἐν βουλαῖς καὶ βιβλίοις, ἡμέραι δ' ἐν λόγοις καὶ πράξεσιν» (ed. Lampros 1912-30, vol. III, 290).

[54] Citado por Vasiliev 1946, 281.

[55] Nicol 1972b, 323.

[56] «Manuel» —ha escrito Chrysostomides 1985, 8— «seems to have been in favour of union not simply as a device against the Turks, but also because he genuinely desired reconciliation. He undoubtedly bore a genuine admiration for the West as his description of the Hospitallers extolling their aspirations, energy, dedication and military prowess amply demonstrates. Alive to the idea that his country and the West were bound together by their common faith in Christianity he seems to have regarded their religious differences far from irreconciliable». Para otras manifestaciones de admiración por diversos elementos de la civilización occidental en boca de bizantinos véase más adelante.

[57] Nicol 1972b, 351.

and he had never lost face or compromised the dignity of his church and people to gratify a pope or curry favour with a Catholic king». Sea cual sea la sinceridad que se haya de ver en el comportamiento de su antecesor y padre Juan V Paleólogo,[58] la mayor parte de los historiadores miran con más simpatía la figura de Manuel que la de aquel.

A la muerte de Manuel II le sucedió su hijo Juan VIII Paleólogo, quien ya venía compartiendo con él las riendas del Imperio y había visitado en misión diplomática Venecia, Milán y la corte húngara en 1423-1424. Los problemas que acosaban a los bizantinos en modo alguno estaban solucionados. La ciudad de Salónica, por ejemplo, que llevaba algunos años en manos de los venecianos, fue tomada por los turcos en 1430 y reducida prácticamente a ruinas, y la monarquía húngara —a la que en otros tiempos se había acudido en petición de auxilio— se vio también amenazada por el poder turco. La decisión que restaba al emperador no se apartó del patrón común y en el mismo año de 1430 este propuso nuevamente al papa Martín V la celebración de un concilio en Constantinopla que resolviese de una vez por todas la unión entre las Iglesias y que, como es lógico, agilizase la ayuda militar que los cristianos de Oriente necesitaban. El papa accedió, pero convocó el concilio en Basilea y fue esto lo único que llegó a hacer ya que, al poco tiempo, murió.

Su sucesor, Eugenio IV,[59] no estaba muy de acuerdo con la celebración del concilio porque, entre otras cosas, habría de tratarse en él la cuestión de la suprema autoridad del obispo de Roma dentro de la Iglesia, problema que apasionaba a Occidente y, desde muy antiguo, preocupaba a Oriente. Dado que el proyecto estaba en marcha, Eugenio IV intentó, como mal menor, celebrarlo en tierras italianas, pero los reunidos en Basilea se opusieron. La historia de estas cuestiones es complicada y necesita una exposición muy de pormenor que aquí no estamos en condiciones de ofrecer. Basilea invitó a los bizantinos y también lo hizo Roma, de forma que el emperador envió legados en 1434 para que trabajasen en la preparación del concilio en ambas ciudades. Los trabajos previos se dilataron y bástenos decir que, a finales de noviembre de 1437, la delegación bizantina que por fin había decidido acudir a Ferrara y no a Basilea, embarcó en Constantinopla en las naves que el propio papa Eugenio había enviado. Un testigo de la partida fue el viajero español Pero Tafur quien, por aquel entonces, se encontraba en Constantinopla.[60]

«E despues de quinçe dias pasados de mi llegada» —escribe Tafur—[61] «el Emperador ovo de partir, para se acordar con el Papa, en las galeas de veneçianos […] é él partióse con grant estado; é levava consigo dos hermanos suyos é ochoçientos onbres, todos los más fijosdalgo; é el dia que partió de

[58] Una sinceridad total aunque no exenta de cierta ligereza, según escribe Halecki 1930, 41-42.

[59] Sobre él puede verse Gill 1967b.

[60] Véase Gill 1967a, 101-102; sobre este viajero y su visita a la capital del Imperio puede consultarse, entre otros, con bibliografía relativamente reciente, Bravo García 1983a.

[61] Ed. Jiménez de la Espada 1982, 151-152.

Constantinopla, se fizo una grant fiesta é salieron con él todos los religiosos con la proçesion fasta lo embarcar, é muchos le acompañaron una jornada de allí por la mar, é yo fuí con él, é de allí tomé licençia é bolví Constantinopla, é él me la dió aunque de mala voluntat, que si todo lo mio levara comigo, que non me dexara venir».[62]

La travesía duró un poco más de dos meses; siguiendo diversas fuentes, el mejor estudioso del concilio, Joseph Gill,[63] escribe que resultó «faticoso e stancante per uomini abituati a vivere in terraferma e di età avanzata come il patriarca», por cierto que este murió en tierras italianas. «Le navi su cui avevano viaggiato» —prosigue Gill— «erano vascelli mercantili, sovraccarichi perché insieme ai greci erano a bordo gli equipaggi, degli schiavi e, a quanto pare, una certa quantità di mercanzie. Pur essendo veramente del tipo più grande che esistesse a quel tempo, erano sempre piccoli (circa 35-40 metri di lunghezza per 4-5 di larghezza e d'immersione poco profonda) ed erano soggetti ad ogni movimento dell'acqua e del vento». Cuando el patriarca podía, desembarcaba y se alojaba en una tienda o en cualquier sitio; sin embargo no fueron pocas las noches que pasó a bordo.[64]

En la relación de su misión, hecha en Roma en marzo de 1438, el obispo de Digne describe lo que debió de ser la molesta travesía:[65] «Veramente da questa navigazione e durante tutto il viaggio è risultata assai chiaramente la ragione per cui i greci non erano favorevoli a traversare il Tirreno per recarsi ad Avignone: il patriarca e gli altri prelati anziani, e talvolta anche l'imperatore, non hanno mangiato né bevuto né dormito se non in porto. Quindi, se non ci fossero state molte isole con dei porti sotto il dominio dei veneziani o dei greci stessi, non avrebbero potuto certamente raggiungere il porto de Venezia».

El 8 de febrero de 1438 finalmente, el emperador, el patriarca José II, Besarión, Isidoro de Kiev, Marco Eugénico, Jorge Escolario, Jorge Amiroutzes, Jorge de Trebizonda y otras muchas figuras de la sociedad bizantina (unos veinte obispos, numerosos prelados, monjes y seglares y algunas luminarias de la cultura griega de la época tan famosas como Jorge Gemisto Pletón; en total cerca de setecientos griegos) se presentaron en Venecia camino de un concilio que se suponía la panacea que habría de acabar con muchos años de deterioro del Imperio bizantino. Como todo el mundo sabe, no fue así.

---

[62] No todo en este texto resulta claro; «it is strange that Tafur, an eyewitness of the Emperor's departure» —escribe Vasiliev 1932, 96-97— «says nothing about the departure of the Patriarch of Constantinople, Joseph, who accompanied the Emperor to Italy. Perhaps this may be explained by the fact that the Patriarch sailed on another boat from that of the Emperor and embarked earlier, some time in the afternoon of November 21. Moreover, Tafur mentions that two of John's brothers left with him; but our sources give the name of only one brother, Demetrius. In addition, Constantine Dragas, John's brother, who during the absence of the Emperor acted as the head of the Empire, was not at that time the official heir to the throne.»

[63] Gill 1967a, 107-108.

[64] Véase la narración de Silvestre Sirópulo, ed. Laurent 1971, 197-213.

[65] Véase Gill 1967a, 108.

Toda descripción que intentemos dar del recibimiento[66] sería incapaz de transmitir la sorpresa en esta ocasión de los griegos, un pueblo en plena decadencia, necesitado imperiosamente de socorro y en cuyas arcas tan sólo había polvo y átomos de Epicuro, según escribió Nicéforo Gregoras (ed. Bekker, II 790) con frase feliz. El dux, en el puente superior del Bucentauro, la gran nave del estado utilizada en ceremonias oficiales, salió al encuentro del emperador. Las banderas multicolores flameaban al viento, los leones de san Marcos, con el águila bizantina en medio, adornaban la proa y una multitud de barquichuelas rodeaba el navío. Las campanas de la ciudad enloquecieron de júbilo y ninguno de los griegos presentes podría olvidar jamás la escena, sobre todo al pensar que aquel poder y riqueza que a sus ojos se ofrecían eran capaces de acabar para siempre con sus angustias de muchos años ante la amenaza turca. Las crónicas dicen, sin embargo, que lo único que deslució el acto fue el tiempo, ya que llovió a mares durante todo el día.[67]

Los italianos, por su parte, tampoco dejaron de impresionarse y el cortejo de barbudos griegos con sus extraños ropajes dejó huella tanto en la ciudad de los canales como, después, en Ferrara y Florencia, lugar este último donde, años más tarde, Benozzo Gozzoli, en la capilla del Palazzo Medici-Riccardi, inmortalizó la entrada del emperador y del patriarca en la ciudad. Pero si asombro causaron por su exterior los griegos, a los aficionados a las letras helénicas, que tanto abundaban en la península italiana y algunos de los cuales ya se habían sentado en los bancos de las aulas bizantinas en su afán de aprender la lengua de Homero, el asombro también les vino por el hecho de que estos visitantes llevaban consigo numerosos libros de interés cuya obtención no era fácil en aquellos tiempos.

Los detalles externos no deben alejarnos del objetivo fundamental del viaje imperial; efectivamente, después de largas sesiones llenas de incomprensiones, debates y acusaciones y tras mudar la sede del concilio a Florencia, el 6 de julio del año 1439 se proclamó solemnemente la unión de las Iglesias. Cuando el emperador volvió a Constantinopla en febrero del año siguiente, lo que encontró, en vez de júbilo, fue la oposición declarada de su Iglesia y pueblo a lo firmado en tierras italianas;[68] los más se desdijeron de lo acordado y suscrito aunque otros, los menos, ratificaron lo hecho. Además, la cruzada esperada que había de dirigirse hacia Constantinopla fracasó por completo al ser derrotados por los turcos los ejércitos occidentales, cerca de Varna, el 10 de noviembre de 1444. [69] Juan VIII murió el 31 de octubre de 1448 y, como a nadie se le escapa, Constantinopla cayó en 1453 sin que la añorada gran fuerza militar occidental llegase para evitarlo.

Este último viaje a Occidente, fácil es verlo, tiene características parecidas a las de los dos anteriores, pero hay también sus diferencias. «Il concilio di

[66] Véase Bravo García 1988a, 50-51 y, sobre todo, Gill 1967a, 117 ss. y Laurent 1971, 213-227.
[67] Véase Laurent 1971, 218.
[68] En general véase Gill 1967a, 417 ss.
[69] Véase, en general, Halecki 1943 y las indicaciones bibliográficas de Nicol 1972b, 389, n. 34.

Firenze, pur contribuendo a preparare il terreno per le unioni ecclesiastiche dei secoli succesivi,» —ha escrito Gill—[70] «non conseguì il suo scopo fondamentale, che era quello di riunire Oriente ed Occidente. Servì soltanto ad inasprire la divisione e rimase per i cristiani d'Oriente, memori soltanto della pretesa "oppressione papale", il simbolo di ciò che non si doveva fare per sanare lo scisma». De todas formas, en este mismo sentido, hay que destacar que, al menos, quedan las decisiones que en él se tomaron; ambos mundos, el occidental y el oriental, acabaron por admitir que la unión podia ser alcanzada «solo mediante un autentico accordo dottrinale e il riconoscimento della parità dei riti.»

Todo esto quiere decir, en resumidas cuentas, que ni se consiguió la unión —asunto del que se venía discutiendo desde hacía siglos—[71] ni se ayudó a Bizancio aunque, claro está, son múltiples los aspectos en los que el concilio, dejando aparte lo ya dicho, puede considerarse positivo; por referirnos únicamente a lo cultural señalemos de nuevo la importancia de los manuscritos que acabaron por reunirse o copiarse en Italia durante la marcha del concilio;[72] como ha escrito Kenneth M. Setton,[73] Florencia llegó a ser, por aquellos tiempos, el más grande seminario histórico del Renacimiento italiano.

El haz de datos que hemos expuesto aquí —todos ellos bien conocidos sin duda— no resulta ocioso para cumplir el fin que nos habíamos propuesto en este artículo. Hemos delimitado los tres viajes en su contexto histórico, semejanzas y diferencias, porque no hay que olvidar —lo primero de todo— que la historiografía ha llegado a confundir alguno de ellos; así por ejemplo, tanto historiadores de época bizantina como del siglo pasado atribuyeron una visita a París a Juan V cuando, como se ha visto, fue su hijo Manuel II quien estuvo en la capital de Francia.[74] De otro lado, a la luz de lo que dijimos al principio acerca de la utilidad de los relatos de viajeros y habida cuenta del carácter especial que los viajes estudiados aquí tienen, cabe sacar algunas conclusiones de las que hablaremos para terminar.

En primer lugar, estas tres visitas oficiales de altos personajes bizantinos a las tierras occidentales y mediterráneas, dentro de sus diferencias concretas, pueden considerarse una aproximación positiva, en lo que cabe, entre ambos mundos. Cuando se toma en consideración la historia del Imperio bizantino nada raro nos parece darnos cuenta de que el Oriente griego, salvo contadas excepciones individuales, estuviese cada vez más lejos del Occidente latino e incluso adoleciese de una marcada incapacidad para comprender, sin ir más

[70] Gill 1967a, 488.

[71] Un breve resumen de esta cuestión puede verse en Gill 1977b.

[72] «Pese a que no tenemos una información completa sobre las relaciones de los griegos del concilio con los círculos culturales italianos,» —escribíamos en Bravo García 1988a, 62— «sabemos por el humanista Pier Cándido Decembrio que, en la ilustrada Florencia, la ciudad donde ya en 1397 había puesto cátedra de griego Manuel Crisoloras, los visitantes helenos copiaron manuscritos para los italianos y que sus precios no eran demasiado altos»; véase también Gill 1967a, 222. Acerca de los manuscritos valiosos que los bizantinos utilizaron y llevaron al concilio hablamos en nuestro artículo citado.

[73] Setton 1956, 71.

[74] Véase, con bibliografía y explicaciones acerca de esta confusión, Halecki 1930, 333 ss.

allá de las diferencias religiosas y culturales, cuáles eran las caracteristicas valiosas del medievo occidental. «One thing that astonishes the reader of the Byzantine historians, particularly of the later period» —ha observado Donald M. Nicol— «is their evident ignorance of the history and geography of Western Europe; another thing is their boundless pride in their city, their Empire and their traditions».[75]

Entre ambos polos, ciertamente, se contiene un océano de ignorancia acerca del vecino (a veces también adversario) y un sempiterno y casi general desdén que alcanzará las máximas cotas del desprecio y el odio con motivo del desgraciado resultado de la Cuarta cruzada. En efecto, la caída de Constantinopla a manos de los cruzados en el año 1204 y los excesos que a ella siguieron, aparte de un odio sin igual del que pueden leerse como testimonio párrafos y párrafos en el historiador Nicetas Coniates, también generó —o alimentó mejor— el caldo de cultivo en el que florecieron la autocompasión y la autocensura bizantinas.[76] Con todo, entre tanta aversión y sentimientos de culpa, hubo algunos bizantinos que se atrevieron a elogiar sin ambages los vientos que venían de Occidente y estos contactos, a lo largo de los años, fueron dejando un cierto poso latinófilo, si se nos permite la expresión, que, evidentemente, enriqueció el panorama intelectual de la Europa de fines de la Edad Media. Demetrio Cidones, por ejemplo, traducirá obras de santo Tomás y gustará de la teología de Occidente, mientras que Besarión animará a los griegos a ir a las tierras del Oeste a estudiar las técnicas modernas que los latinos empleaban en su vida diaria: la unión de Europa se estaba fraguando así.[77]

Pero los viajes que aquí hemos expuesto nos aportan otras muchas cosas; por ejemplo, a través de las distintas menciones de préstamos, regalos, dinero empleado para atraerse a unos contra otros, para recabar tratados y hacer olvidar alianzas, entendemos mejor la política siempre mutante entre Venecia, Génova, los turcos, el Papado, el Imperio y otros estados europeos. Conocemos qué se gastaron unos y otros, con quién y hasta —como ocurrió en Inglaterra— si el dinero previsto para ayudar al emperador se perdió sin

[75] Nicol 1967, 315: «Their ignorance of the West is to some extent excusable. Part of it stems from the Byzantine propensity for archaizing. The nations beyond the boundaries of Byzantium had to be disguised or dignified with Herodotean names. The Serbs become Triballians, the Bulgars Mysians, the Hungarians Paeonians and the Mongols Scythians (though here confusion arises because some historians apply the name of Scythians to the Bulgars as well). The confusion becomes worse confounded when the Italians are called Franks, the Franks Celts and the Catalans Italians». A propósito de estas confusiones y de la estética que subyace al arcaísmo en sí véase Bravo García 1989b, 287. Por lo que toca al apego a sus costumbres y a su concepción del Imperio, el "mito bizantino", véanse también en el trabajo citado de Nicol ideas de interés con la bibliografía pertinente.

[76] Sobre ello puede verse Ševčenko 1961.

[77] De mucho interés a este respecto, con amplia bibliografía, es Nicol 1979, 98-130, un capítulo que lleva el expresivo título de "The End of the World". El texto de Besarión, editado por Lampros en *NE* 3 (1906) 43-44 y Lampros 1912-30, está parcialmente traducido por Geanakoplos 1984, 379, n.º 287 y ha sido estudiado por Keller 1965, 343-348. No dejan de hacer alusión a tan curioso texto algunos historiadores interesados en el mundo intelectual que rodeó a la pre-industrialización europea, como, por ejemplo, Cipolla 1976, 222 y 224.

dejar rastro. Una crónica francesa contemporánea habla simplemente de la buena acogida que Manuel II tuvo en Francia,[78] pero otra, por ejemplo, nos da noticia del dinero que se le pagó a un tal «Regnault Pisdoë, changeur, demourant à Paris, pour un hennap et une aiguière d'or, poinçonnez a divers ouvraiges», regalos hechos al emperador, así como de otros obsequios para su ayudante el logotetes Mateo Crisocéfalo.[79]

De las ciudades visitadas no conocemos mucho por las referencias de los bizantinos; sin embargo, los personajes —tanto unos como otros— están retratados, a veces, de forma muy vívida. Por citar algunos ejemplos, señalemos que Juan VIII, entre sesión y sesión del concilio, en Ferrara, se iba de caza, como Sirópulo afirma (ed. Laurent, 337). Una crónica italiana precisa que este mismo emperador «llevaba puesta una túnica blanca y sobre ella un manto de paño rojo, y un gorrito blanco puntiagudo en cuya parte delantera había un rubí más gordo que un buen huevo de paloma, con muchas otras piedras» cuando llegó a Venecia; [80] otro de sus trajes, también a la moda bizantina del momento, es descrito por Vespasiano da Bisticci en *Le vite.*[81] Observaciones del mismo tenor sobre el atavío y majestad exhibidos por Manuel II en su visita a Londres recoge el cronista contemporáneo Adam Usk[82] y de los elogios de este emperador a los monarcas que trató en su periplo ya hemos hablado. También acerca de Manuel II nos informan las crónicas francesas con detalles de este tenor.[83]

La mirada con que los occidentales contemplaron a sus anchas a tan notables personajes del Imperio bizantino nos es también conocida por los testimonios directos e indirectos de la impresión que causaron; por ejemplo, sabemos que, cuando Piero della Francesca tuvo que pintar, veinte años más tarde de la llegada de Juan VIII a Venecia, los frescos de la iglesia de san Francisco en Arezzo, la cabeza de Juan, con el curioso gorrito puntiagudo por delante ya mencionado, sirvió en ellos para darle un rostro al emperador Constantino el Grande. Dado que el pintor estaba trabajando en Venecia cuando el emperador bizantino visitó la ciudad, se ha pensado que esta visión quedó grabada en su mente de forma tan viva que pudo ser utilizada muchos años después. Cabe, claro está, que Della Francesca se haya visto

---

[78] *Chronique du bon duc Loys de Bourbon,* ed. Chazaud 1876, 269 ss.; cf. *NE* 13 (1916) 132-133.

[79] Douët-d'Arc 1863, vol. I, n.º 81 (véase *NE* 13 [1916] 133); se trata de un documento de los Archives Nationales: Reg. KK 27, f. 106v.

[80] *Istorie di Firenze dall'anno 1406 fino al 1438;* véase Ginzburg 1984, 3 y Gill 1967a, 217.

[81] Citado por Geanakoplos 1984, 310, n.º 225.

[82] Puede verse el texto, entre otros, en Geanakoplos 1984, 37-38, n.º 18.

[83] Utilizando información de la *Cronique du Religieux de Saint-Denis,* Weiss 1977, 310-311, escribía que «il 3 giugno 1400 l'imperatore Manuele II Paleologo faceva il suo ingresso a Parigi. Nella capitale francese l'imperatore rimase ospite di Carlo VI, eccetto per un paio di mesi e mezzo trascorsi in Inghilterra, fino alla seconda metà di novembre del 1402. Il cronista dell'Abbazia di San Dionigi, che ci ha lasciato una descrizione dettagliata dell'ingresso parigino di Manuele II, scrisse che "*Imperator, habitum imperialem ex albo serico gerens, equo albo sibi a rege in itinere ablato, et super quem tunc ascendens agiliter non dignatus fuerat pedem ad terram ponere*". Qualche riga dopo lo stesso cronista descrisse imperatore come "*staturam mediocrem, thorace virili ac membris solidioribus insignitam, subque barba prolixa undique canis ornata.*"»

influido por la conocida y hermosa medalla de Pisanello que data de 1438[84] y así ha sido supuesto por F. Clark;[85] sin embargo esto es lo de menos ya que lo que nos interesa es destacar que estos contactos dejaron huellas por doquier: en la conciencia de las gentes que trataron de cerca a los viajeros, en la literatura,[86] en el arte y en la cultura en general.

En este último caso, dejando a un lado la importancia reconocida del Concilio de Florencia para la venida de manuscritos a la Europa occidental, recordemos simplemente que el primer códice del Pseudo-Dionisio que llegó a Occidente fue un regalo del emperador bizantino Miguel el Tartamudo hecho a Luis el Piadoso de Francia.[87] Pues bien, algunos siglos más tarde, en 1408, Manuel II Paleólogo, que había visitado la abadía de Saint-Denis años atrás al residir durante un tiempo en París, envió a esta, por medio de Manuel Crisoloras, otra copia de las obras del Pseudo-Dionisio, que se conserva hoy en el Museo del Louvre.[88] Ni que decir tiene que la influencia de este teólogo en las tierras de Occidente es de capital importancia.

En fin, desde las rutas de estos viajes y sus dificultades hasta la importancia de las reliquias en la diplomacia de la época,[89] pasando por las peripecias vitales de los viajeros, sus pensamientos o sus indisposiciones físicas, de todo nos informan con pormenor historiadores, crónicas, documentos y algunos escritos de los propios protagonistas. Sin embargo, lo más importante ahora para nosotros, lo que, en definitiva, como ya se ha dicho, ha constituido la razón de haber elegido este tema para nuestro estudio —una mera ojeada de conjunto sobre el asunto—, es el deseo de recordar una vez más la existencia de un verdadero y rico entramado de relaciones entre ambos mundos. En ocasiones, los bizantinos parecen algo exótico dentro de la historia de la Europa Medieval, algo distante y sin mucha conexión con nuestro entorno;[90] sin embargo, sus relaciones con el Occidente y sus influencias so-

---

[84] Se encuentra reproducida esta medalla, entre otros, en Ginzburg 1984, lám. 31 y en Frigerio 1988, 194. A propósito del origen de su estilo véanse las reflexiones de Weiss 1966.

[85] Clark 1969, 78; véase bibliografía en Ginzburg 1984, 4, n. 3 y, además, del Buono - de Vecchi 1974, 95, 15F (Tavv. XXXIII-XXXV), con la reproducción de la copia de A. Ramboux (Düsseldorf, Staatliche Kunstakademie) que permitió a Aby M. Warburg establecer el paralelo Constantino/Juan VIII Paleólogo.

[86] Un aspecto interesante de los relatos de algunos viajeros es el retrato que hicieron de los nobles bizantinos que conocieron y, por supuesto, de los emperadores; a propósito del interés de Tafur por hablarnos de sus conocidos, bizantinos o no, véase ahora Beltrán 1991, 148 ss.

[87] Véase Omont 1940.

[88] Información sobre los códices griegos de las obras de este teólogo, con un *addendum* que el editor, G. Heil, agradece a Jean Irigoin, se encuentra en Roques - Heil - de Gandillac 1970, 1-63.

[89] De los documentos editados por Dennis 1968, uno de ellos, firmado por Manuel en París a finales de noviembre de 1402 y dirigido a la reina Margarita de Dinamarca (1353-1412), tiene que ver con sus envíos de preciadas reliquias como práctica diplomática corriente. En concreto, el documento mencionado se conserva en El Escorial. Otros testimonios en Cirac Estopañán 1952.

[90] No hace falta decir, claro está, que son cada vez más los investigadores que colaboran en la tarea de reducir el alcance de esta desconexión que, de hecho, existe entre la medievalística y la bizantinística; por poner un solo ejemplo de interés, mencionemos las reflexiones de Köhler 1972, 407. Por cierto que no deja de ser digno de mención el hecho de que, hace casi medio siglo, Montero Díaz 1948, 116, analizando la influencia del Imperio sobre la Europa occidental, viniera a decir practicamente lo mis-

bre este son mucho más importantes de lo que, a la primera ojeada,[91] parece y constituyen un capítulo de obligada consideración si queremos saber lo que fue Europa.

mo y casi con las mismas palabras: «su manera de pesar [la de Bizancio] sobre la Historia Occidental es muy diversa. Unas veces, por roces políticos directos, entrando como cualquier otro estado en el juego internacional. Otras, como nexo con el Oriente y el Islam. Y en todo momento, como sede de la cultura clásica. Para el europeo medieval, Bizancio es siempre un mito lejano, radioso, que no cabe discutir».

[91] Véanse algunas reflexiones de interés, no exentas de humor, en Ševčenko 1987, 101 ss.

I.5. LA IMAGEN DE BIZANCIO EN LOS VIAJEROS MEDIEVALES ESPAÑOLES. NOTAS PARA UN NUEVO COMENTARIO A SUS RELATOS*

1. De los relatos de viajeros y su importancia

Sin las noticias detalladas que viajeros como Ibn Battuta nos han dejado sobre los turcos, escribió Spyros Vryonis Jr. hace algunos años, «the societies of the Rum Seljuks and the early Ottomans would have been far less comprehensible than now are».[1] Del mismo modo, sin las noticias que los numerosos viajeros de diversas nacionalidades que visitaron la Constantinopla bizantina u otomana y otras tierras del Imperio nos aportan, nuestro conocimiento de la ciudad, de sus monumentos y de las costumbres de sus habitantes sería bastante diferente. A los estudios generales de Van der Vin 1980 y Ciggaar 1996 sobre esos viajeros, se añaden los de Yérasimos 1991 y Dimitroukas 1997, así como los más limitados (dedicado sólo a algunos viajeros rusos, el primero, y el segundo a ingleses) de Majeska 1984 y Schiffer 1999, a los que hay que añadir antologías de mayor alcance cronológico como son las de Berchet 1994, Kelly 1989 y Du Chène 2003 y algún volumen de actas como el de Macrides 2002 y Dierkens - Sansterre 2000, por citar solamente unos cuantos libros más o menos recientes y bien conocidos. La figura del viajero medieval, por otro lado, en lo que se refiere a una larga serie de ámbitos que se relacionan estrechamente con sus actividades (lugares que vio, diferentes climas en los que vivió, reliquias que contempló, albergues en los que se alojó, la rapidez de su marcha y un largo etcétera), ha sido retratada

---

* Una primera versión de este trabajo, mucho más breve y sin notas, fue leída en septiembre de 1990 en la Universidad de Málaga, dentro del III Curso de Otoño de estudios sobre el Mediterráneo Antiguo: "Viajeros del Mediterráneo. La experiencia del viaje en la tradición mediterránea".

Este trabajo se enmarca en un proyecto de investigación subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF 2001-1251). Agradecemos también las facilidades dadas por el Warburg Institute (School of Advanced Study, University of London) para acceder a sus fondos bibliográficos; hacemos nuestra la opinión de Carlo Ginzburg en García Pallares-Burke 2002, 195: «only in the Warburg Institute did I feel at home».

[1] Vryonis 1980, 299. Del viajero árabe, al que tomamos también en consideración más adelante, existe traducción española, Fanjul - Arbós 1987.

en el estudio de Ohler 1996[2] y, como es bien sabido, poseemos además en nuestra lengua tres relatos de extraordinario interés que datan de los siglos XII y XV y de los que nada es necesario decir aquí por ser de sobra conocidos y haber sido tratados, además de por otros muchos investigadores, por nosotros mismos en diversos trabajos.[3] Para el primero de ellos, Benjamín de Tudela, nos serviremos de la traducción llevada a cabo por José Ramón Magdalena Nom de Déu[4] sin dejar de acudir a otras cuando sea necesario; para lo que se refiere a los dos viajeros del siglo XV, Ruy González de Clavijo y Pero Tafur, utilizaremos las ediciones, respectivamente, de Francisco López Estrada[5] y una reimpresión reciente de la vieja edición de Marcos Jiménez de la Espada,[6] acompañadas ambas de notas y comentarios.

Pero vayamos más allá de una mera enumeración de obras interesantes y empecemos por el principio: ¿cómo se define un viajero? ¿cuál es el esquema que, a través de los siglos, da unidad a un relato de este tipo y en qué reposa la estimación de aquel por un público determinado? ¿qué es, en fin, un viaje? Pongamos un ejemplo del que es ventajoso partir si queremos dar una respuesta medianamente clara a algunas de estas preguntas. Cuando el lector se acerca al brevísimo ensayo de Francis Bacon titulado *Of Travel*,[7] es difícil que no dé en pensar en el significado que pueda tener el que casi un tercio del breve texto esté dedicado a lo que uno "debe ver" durante un viaje:

> «The things to be seen and observed are: the courts of princes, specially when they give audience to ambassadors; the courts of justice, while they sit and hear causes, and so of consistories ecclesiastic; the churches and monasteries, with the monuments which are therein extant; the walls and fortifications of cities and towns, and so the havens and harbours; antiquities and ruins; libraries; colleges, disputations, and lectures, where any are; shipping and navies; houses and gardens of state and pleasure near great cities; armories; arsenals; magazines; exchanges; burses; warehouses; excercises of horsemanship, fencing, training of soldiers, and the like; comedies, such whereunto the better sort of persons do resort; treasuries of jewels and robes; cabinets and rarities; and to conclude, whatsoever is memorable in the places where they go. After all which the tutors or servants ought to make diligent inquire. As for triumphs, masks, feasts, weddings, funerals, capital executions, and such shows, men need not to be put in mind of them, yet are they not to be neglected.»

---

[2] En nuestra lengua puede el lector consultar Guglielmi 1994; por lo que toca a cómo eran vistos los viajeros occidentales por griegos y turcos, véanse las observaciones que a ello dedica Hasluck 1929, vol. II, 641-645.

[3] Bravo García 1983a, 1984e, 1997b, 1999a, 2003a, 2003b, 2006. Menciones tangenciales del testimonio de estos viajeros hay también en Bravo García - Álvarez Arza 1988. Dentro del capítulo de viajes "bizantinos", mencionemos finalmente las visitas de algunos emperadores a tierras de Occidente estudiadas en Bravo García 1994b.

[4] Magdalena Nom de Déu 1982. Sobre este viajero contamos con la monografía de Benjamin 1995 y Ochoa 1992.

[5] López Estrada 1999, 59-70 con una bibliografía selecta sobre este viajero.

[6] Jiménez de la Espada 1995. A las muchas notas del volumen se añade un estudio de J. Vives Gatell sobre la obra y su autor y una breve bibliografía.

[7] El texto fue publicado en 1625; véase Bacon 1965, 91.

El ensayo de Bacon en el que se contiene este muy detallado programa no es sino una de las muchas obras —aunque a escala menor en este caso— en las que autores como Nicolaus Reusner, Albertus Meierus, Henricus Ranzovius, Stephanus Vinandus Pighius, Nathan Chytraeus y otros, a lo largo de los siglos XVI y XVII, llevaron a cabo algún intento de sistematización y perfeccionamiento de lo que ya se había escrito sobre la teoría del viaje y su relato en fechas anteriores. Ha sido Justin Stagl modernamente[8] quien ha trazado las líneas de desarrollo de esta preocupación intelectual, que parte de una justificación del viaje *animi causa* ya desde Erasmo, quien, por cierto, leyendo a los Padres de la Iglesia, encontró que la *peregrinatio* tradicional a lugares de valor religioso era algo inútil. Fue a través de algunos de sus discípulos como esta idea inicial se vio completada con la concepción del viaje como una suerte de formación del individuo; la vida nómada de los humanistas —resumida en la divisa *mobiliora sunt nobiliora*— vino a ser entonces un verdadero programa de educación que acabó por transformarse en una metodología completa del viaje (*ars apodemica, prudentia peregrinandi*), metodología que estaría presente hasta finales del siglo XVIII en multitud de libros tanto en latín como en lenguas vernáculas.[9]

La obra de Theodor Zwinger, *Methodus apodemica* (Basilea 1577), un tratado famoso en su tiempo, se inspira en la del jurista y bibliotecario Hugo Blotius, perito en varias materias y profesor de retórica en Viena, quien escribió una *Tabula peregrinationis continens capita politica*,[10] que no es sino una lista de ciento diecisiete razones que debían animar al viajero a describir una ciudad; se trata pues, en palabras de Stagl, del «premier exemple d'un questionnaire socio-ethnographique».[11] Zwinger, amigo de Blotius, había estudiado con Pierre de la Ramée (1515-1572),[12] un personaje que llegó a ser muy influyente en la consecución de una nueva metodología del viaje. Este Petrus Ramus fue un reformador de la lógica aristotélica tradicional y propugnaba separar de la retórica tanto la doctrina de la invención de nuevos argumentos (*inventio*) como la del orden de esos argumentos (*dispositio*) para llevarlas a la lógica y posibilitar así la adquisición de conocimientos seguros y útiles para todos. Gracias a este método —denominado "natural"— Ramus esperaba poder presentar todos los elementos del saber de forma que pudiesen integrarse sin fisuras en el núcleo de lo que ya era conocido con certeza y se ordenasen de acuerdo con nociones teóricas (*scientia*); en

[8] Stagl 2000.

[9] Stagl 2000, 289-290.

[10] Editada años después en Núremberg 1629, fue compuesta sin embargo en Estrasburgo 1569-70.

[11] Stagl 2000, 290. «Les auteurs de l'*ars apodemica*» —precisa Stagl 2000, 297— «introduisent la caractériologie ethnique comparée, qui, naturellement, s'ankylose bien vite en une collection de stéréotypes nationaux, comme équipement intellectuel indispensable à tout voyageur dont elle doit structurer les observations». Por otra parte, el relato que se espera del viajero debe ser preciso y no confiado, desde el primer momento, a la memoria, sino dependiendo de la *autopsia* y del *método* (Stagl 2000, 297), como corresponde a una actividad concebida muy seriamente.

[12] Véase, en general, Ong 1958.

particular —seguimos las reflexiones de Stagl—[13] el método contemplaba la habilidad práctica en las relaciones con la naturaleza (*artes*) y con los seres humanos (*prudentiae*) así como los conocimientos empíricos adquiridos en consecuencia (*historiae*) que debían, de esta manera, emparentarse con la ciencia. Nada de raro tiene, pues, que estas reflexiones de índole superior condujesen a una concepción del viaje (con su *praeparatio*, *opus* en sí mismo y su *terminus* correspondientes) como un tipo especial de conocimiento, fundamental para el progreso cultural. Zwinger, por ejemplo, atribuye a los viajeros una importancia decisiva; «comme membres de l'avant-garde et membres correspondents de sociétés savantes» —glosa Stagl— «les voyageurs devaient se donner autant de peine pour amasser des connaissances que les commerçants en mettent pour amasser des biens; ils devaient en tenir les comptes avec la même précision et rapporter les livres avec la même fidelité: leur comptabilité[14] ne pouvait véritablement porter fruit que par des échanges mutuels à leur retour». Es también Zwinger quien parte de una división de los viajes según las cuatro causas de Aristóteles y, así, tiene en cuenta su fin (educativo, de negocios…), los medios, intelectuales o no, que en él se utilizan (la observación, la salud, el dinero, los mapas e instrumentos…), la forma del viaje (terrestre, marítimo, a pie, a caballo…) y, finalmente, la materia del mismo (destinos, itinerarios, diferentes categorías de viajeros…), distinguiendo también los *accidentes* del viaje (fecha, lugar, estado de salud, conjunción de los astros…) así como sus *especies* (religiosos, profanos, públicos, privados…).

No es preciso ir más allá para darse cuenta de que esta sistematización, que se ve completada con una serie de consejos (higiénicos y dietéticos sobre todo) y detalladas listas de lo que conviene ver para educarse, es testimonio, ciertamente, del mundo intelectual de la época pero, al mismo tiempo, heredera en buena parte de los precedentes medievales, los "regímenes" de viaje, que, a su vez, parecen continuar actitudes intelectuales más antiguas. En opinión de Stagl, «ces schémas de l'*ars apodemica* n'étaient ni "naturels", comme les auteurs tendaient à le croire, ni arbitrairement inventés par eux; ils remontaient plutôt aux traditions de la rhétorique et aux sciences naturelles de l'Antiquité, qu'ils combinaient. Des modèles pour la description de lieux existaient depuis l'Antiquité tardive, et on s'en servait dans les panégyriques de villes (*Städtelob*) et de pays (*Länderlob*). Pendant le haut Moyen Âge, l'enseignement de l'art épistolaire (*ars epistolaria*), important pour la

[13] Para todo esto, Stagl 2000, 291-292.

[14] La palabra "contabilidad" no debe quedar sin un pequeño comentario; las precisiones sobre la exactitud con que debe llevarse a cabo una relación de viaje claramente recuerdan, a juicio de H. Stagl 2000, 298, el sistema de la contabilidad por partida doble, perfeccionado en Venecia en el siglo XV. «D'une manière tout à fait semblable les émissaires vénitiens, leaders de la diplomatie du XVIe siècle, étaient tenus de fournir, à des intervalles plus au moins réguliers, des rapports provisoires dont ils devaient résumer l'essentiel dans un "rapport final"; c'est ce rapport qu'ils devaient lire devant le doge et qui représentait alors une description "statistique" détaillé».

bureaucratie naissante, avait adopté et élaboré ces modèles.[15] Les humanistes en firent un genre littéraire à part, celui des louanges de villes et de pays, à l'interieur duquel la *laus Venetiae* se distingue par la fréquence et la régularité de ses occurrences et par son caractère schématique. Ici l'*ars apodemica* avait donc un modèle».[16]

Estas breves reflexiones iniciales sobre el interés mostrado por la literatura de viajeros —no sólo por los estudiosos de nuestro tiempo sino también por los teóricos de una concepción especial del viaje como instrumento de conocimiento de épocas anteriores, según hemos visto—, no deben llevarnos a pensar que todo viaje, incluso los medievales que aquí consideraremos, estuviese formalizado de acuerdo estrictamente con lo dicho. Tiene el viaje medieval sus propias pautas, que preceden como es lógico a las del renacentista, al de la Ilustración y al viaje "romántico", con su "grand tour" educativo, parcelas todas ellas en las que no podemos entrar en estas páginas.[17] Además, los viajes que aquí tomamos en consideración son de aquellos que se suele llamar "viajes a Oriente", cuyos intereses iniciales se cifran en las peregrinaciones a Tierra Santa, los descubrimientos, el comercio… siempre bajo la preocupación de ser atacados por enemigos que deben ser estudiados de cerca (árabes, mongoles, turcos…) y con dos polos cercanos (Jerusalén y Constantinopla), aunque hay otros muchos tan lejanos como pueden ser la Samarcanda de Tamerlán o la propia China que visitó Marco Polo mucho antes. La toma de Constantinopla, además, presentó a los otomanos como verdaderos pretendientes al gobierno de la Europa occidental, rompiendo así el esquema anterior (el "otro" frente a "nosotros"), y pasando a convertirse en un "enemigo interior" que le discutiría al propio Carlos V sus derechos al Imperio utilizando el argumento (bizantino, por supuesto) de que no podía existir más que un único emperador, aquel que dominara

---

[15] Sobre las vicisitudes e importancia del *ars dictaminis,* véase Skinner 1985, 48-64 y 93-110, que se centra en su influencia en el pensamiento político.

[16] Stagl 2000, 299, señala la presencia en estos tratados de *loci communes*, adoptados de la retórica, que dan estructura al material y que el orador se sabía de memoria; en lo que se refiere a estos *topoi* de las descripciones de ciudades —hemos recordado en Bravo García 2003a, 633, n. 72—, si bien Curtius 1955, 228-229, Fick 1976, 193-194, y otros dan cuenta de ellos, sin embargo, es Pérez Priego 1984, 227, quien señala su directa vinculación con la preceptiva retórica latina del siglo IV recogida en Halm 1863, 585-589 (*excerpta rhetorica*). Añadamos nosotros aquí los iluminadores capítulos del griego Menandro Retor, sin duda punto de partida que influyó también en Occidente, así como la literatura sobre *Laudes* medievales y renacentistas a las ciudades; véase sobre esto último, con referencia también a Bizancio, Bravo García - Álvarez Arza 1988, 91-92, con la bibliografía pertinente. «En el libro de viajes, en efecto,» —escribe Pérez Priego 1984, 226—, «la ciudad se convierte en el índice de referencia esencial a través del cual progresa la descripción del itinerario».

[17] En general sobre los viajes medievales, entre otras muchas publicaciones, véase Pérez Priego 1984, López Estrada 1997, y Ruiz-Domènec 1997; también es útil la *Guía* de Guglielmi 1994, el libro de Richard 1981 y el estudio de Malamut 2000. En lo que toca al capítulo de viajeros bizantinos en tierra de Occidente, aparte de Bravo García 1994b, pueden verse las notas de McCormick 2002. Para los viajes de la Ilustración el trabajo de Stagl 2000 ofrece una buena información bibliográfica. La literatura sobre el viajero romántico, finalmente, se presenta, por ejemplo, en Tregaskis 1979, Stoneman 1987 y Tsigakou 1985. Se trata aquí de una mera aproximación bibliográfica.

Constantinopla. Esta situación, piensa Yérasimos,[18] hizo que la necesidad de conocer al enemigo diese una «fonction nouvelle et essentielle au récit de voyage», precisamente en una época en la que se estaba abriendo una nueva dimensión para los europeos a consecuencia de los grandes descubrimientos. Nos ofrece este mismo investigador una definición de "viaje" dirigida a una posible tipología de su presentación y estructura:[19] «Tout texte écrit sur un territoire donné par toute personne l'ayant visité fait partie de cette catégorie [la definición amplia de viaje] comme étant susceptible de nous fournir des informations. Mais ces informations» —aclara— «ne contiennent pas toujours une lecture de l'espace à travers un itinéraire balisé et daté. Même si ce type de texte constitue la forme la plus accomplie du récit de voyage, des voyageurs nous ont laissé d'autres formes d'écrits; ce sont notamment: les récits de 'moeurs et coutumes' relatifs à la religion, les croyances, l'administration, l'armée, les revenus etc; les chroniques et histoires; les relations des ambassadeurs, consuls et autres agents; les correspondances de toute sorte». El estudio de Ochoa 1990, finalmente, nos libera de pasar revista detallada —algo se dirá, no obstante, más adelante— a los diferentes ámbitos en que el relato de los viajeros medievales viene a resultar una fuente histórica. Pasemos ahora a nuestras notas sin mayor dilación.

2. La ubicación de los judíos en Constantinopla

La primera cuestión, de cierto interés como se verá, que aquí vamos a tratar y que, a nuestro parecer, transforma el texto de uno de los viajeros que analizaremos en una fuente histórica más, es su testimonio con respecto a la ubicación de los judíos en Constantinopla, mencionado con frecuencia por los estudiosos.[20] Un breve análisis de los textos que nos han dejado González de Clavijo y Pero Tafur, en el siglo XV, y, sobre todo, del muy citado testimonio de Benjamín de Tudela, en el siglo XII, resultará útil aquí con vistas a aclarar algunos puntos de esta cuestión que nos interesan de manera especial. Comencemos por comparar estos relatos con las opiniones de los investigadores modernos, sin olvidarnos de testimonios paralelos que puedan arrojar también un poco de luz. Para los tiempos más antiguos, claro es, los viajeros españoles no nos sirven; Ciggaar[21] ha llevado a cabo un resumen

[18] Yérasimos 1991, 5.

[19] Yérasimos 1991, 6. Stagl 2000, 293, recoge varias definiciones del siglo XVI, entre las que escogemos la de Zwicker: «*Est igitur peregrinatio profectio quaedam cupiditate et desiderio extera loca perlustrandi, invisendi et cognoscendi ab idoneo homine suscepta, ad bonum aliquod inde acquirendum, quod vel patriae et amicis, vel nobis ipsis prodesse posset*».

[20] Un estudio en el que se toman brevemente en consideración algunos de estos testimonios españoles, aunque desde otro punto de vista, es Bravo García 2003a; observaciones más precisas al respecto en Bravo García 2006. La investigación sobre ellos o sobre los asentamientos judíos en general no ha tenido apenas reflejo en lengua española a no ser por las numerosas menciones al bien conocido testimonio de Benjamín de Tudela (no exento de algunos problemas menores, como se verá); puede consultarse, entre las alusiones más recientes, por ejemplo, Pérez Martín 2003, 249-250.

[21] Ciggaar 1996, 295-321; tampoco hallamos nada útil para nuestros intereses en Malamut 2000.

muy apretado de las muchas relaciones que la Península Ibérica tuvo con el Imperio aunque, en principio, no parece haber nada que nos ayude en lo que nos ocupa en este momento. Los judíos habitaron ya de una manera apreciable en Constantinopla desde la época de Teodosio II (408-450), e incluso tenemos referencias más antiguas,[22] y lo hicieron, al parecer, en la zona denominada *Chalkoprateia*, un barrio de la capital al oeste del emplazamiento que luego tendría Santa Sofía.[23] En un breve resumen, que más adelante quedará claro a través de nuestra exposición, puede decirse por el momento que los judíos habitaron en la ciudad de Constantinopla desde muy temprano y, «pese a la evidencia fragmentaria, da la impresión de que continuaron viviendo allí sin interrupción hasta la Cuarta Cruzada».[24] Fue, sin embargo, en una fecha desconocida, antes del siglo XI, cuando las autoridades imperiales, al parecer, decidieron aplicarles una política de "segregación residencial" motivada por consideraciones religiosas y, en torno a 1044 —ya se verá esto último, discutido, por cierto, con mayor detalle—, cuando decidieron cambiar a los judíos de su barrio, que estaba dentro de los muros de la ciudad, al suburbio de Pera o Gálata, al otro lado del Cuerno de Oro donde, unos años más tarde, los visitaría el viajero español Benjamín de Tudela, judío él mismo. Investigadores hay que han intentado precisar más, alejándose un tanto de las conclusiones expuestas; en los primeros tiempos del Imperio, a juicio de Paul Magdalino, las riberas del Cuerno de Oro, al menos la parte sur, eran un área deprimida ya que se asociaban con la peste bubónica que había asolado Constantinopla y, por tanto, fue en ella donde

[22] Señala Jacoby 1995, 222, que los judíos habitaron la *Chalkoprateia* incluso desde el reinado de Constantino I; su fuente son los *Patria Constantinoupoleos*, que fueron editados por Praeger 1901 y estudiados por Dagron 1984 y Berger 1988. Una breve presentación de esta y otras fuentes antiguas útiles para la topografía de la capital se la debemos a Zanini 1994, 89: «La più antica descrizione della città è costituita dalla *Urbs Constantinopolitana Nova Roma*, opera anonima del secondo quarto del V secolo, cui segue cronologicamente la raccolta dei *Patria*. In questo ultimo caso si tratta di una collazione di testi a carattere storico e descrittivo, compilata intorno alla fine del X secolo tenendo conto di numerosi testi minori non pervenuti e riportando invece i passi più significativi di altre tre opere conservatesi —i *Patria Konstantinopoleos* di Esichio di Mileto (VI secolo), le *Parastaseis Synthomoi chronicai*, opera anonima della prima metà dell'VIII secolo (ed. Cameron - Herrin 1984), e la *Narrazione della costruzione della Santa Sofia*, anch'essa anonima — che, nonostante la dubbia attendibilità di molti passi, costituisce un importante riferimento per lo studio della topografia di Costantinopoli nei primi secoli della sua storia». Sobre la *Narrazione* mencionada, añadamos Egea 2003, donde se contiene el texto con traducción y notas de esta obra; un resumen de lo dicho por estas fuentes y su significado para entender la ciudad en Bravo García 1997b.

[23] Jacoby 1993, 130, n. 47, con amplia bibliografía entre la que destaca Jacoby 1967, 168-169. Como recuerda Freely 1996, 65, la iglesia de la *Theotokos*, que se alza allí, tal vez fue construida sobre una sinagoga de los obreros judíos que en la zona trabajaban, autorizada previamente por Teodosio I; otro dato de cierto interés podría ser tal vez el testimonio de que, en esa zona, existia una factoría de vidrio (ἐργαστήριον ὑελοψεστικόν), una de las profesiones más típicas de los judíos medievales; para lo primero, véase Henderson - Mundell Mango 1995, 345-346; para lo segundo, Kazhdan, "Glass, Production of", en *ODB, s.v.*, y las referencias en Baron *et alii* 1975, 39, 148 y 156.

[24] Jacoby 1998, 31.

se instalaron inicialmente comerciantes árabes y judíos;[25] estos últimos vivían pues "del otro lado" de Pera, al pie de la colina ocupada por un hospital de leprosos. Los comerciantes de Amalfi y de Venecia frecuentaron el mundo árabe antes de volcarse en el bizantino, de modo que no tiene nada de extraño que, al principio, se alojasen junto a los árabes, es decir, cerca de Pérama (que está justamente enfrente de Pera, en la margen sur; en este barrio se encuentra además la llamada Puerta judía [*Balik pazar kapisi*]). «Avant de devenir des étrangers privilégiés» —escribe igualmente Magdalino—[26] «ils étaient des étrangers tout court, et la Corne d'Or était la place qui leur convenait, à côté des Musulmans et en face des Juifs et des lépreux».

Esto último, la vecindad de los leprosos, necesita de una pequeña explicación dada la discusión académica que sobre este punto existe: un tal Teófanes, bajo Justino II y Sofía, construyó en 572 una iglesia de San Pedro y San Pablo *en el orphanotrophio*, lo que indica que este mismo orfanato, según razona Berger,[27] debió de ser anterior a la iglesia y, de hecho, tanto aquel como su fundador, Zótico *beatissimae memoriae*, aparecen ya mencionados en una ley de 472. La iglesia y el orfanato, además, son nombrados muchas veces por los historiadores bizantinos e incluso un autor como Cecaumeno, a mediados del siglo XI, los menciona, encontrándose también alguna alusión a la citada iglesia en los sinaxarios;[28] «en su vecindad» —nota Berger, con los datos bibliográficos sobre esta cuestión— «se encuentra la iglesia de *ta Spudaiou*» (que, desgraciadamente, no sabemos realmente dónde estaba). Estas construcciones fueron renovadas y ampliadas más adelante, en tiempos de Alejo I Comneno (1081-1118). A pesar de su nombre, sin embargo, desde el principio, como recogen los escritos conocidos bajo la denominación de *Patria* ya mencionados, fue considerado ese orfanato más bien como lazareto, de forma que, posiblemente, haya que reconocerlo en el *lobotrophio* que fue reconstruido bajo Romano I Lecapeno (920-944) según nos ha sido transmitido por el historiador Juan Escilitzes. No sabemos cuánto tiempo estuvo en pie este centro hospitalario, pero la iglesia de San Pablo parece haber sido renovada también en el siglo XIV. Nicéforo Gregoras, por otra parte, menciona una iglesia con ese mismo nombre en la Puerta de Eugenio y Ana Comnena habla de un orfanato junto a la Acrópolis. Todo esto lleva a pensar —Janin,[29] sin embargo, y con él, recientemente, Nesbitt[30] no lo ven exactamente de la misma manera que lo hace Berger en su un tanto hipotética identificación— que es posible que este hospital (orfanato, lazareto o lo que fuese), ocupando un espacio ampliado y reconstruido en diferentes ocasio-

[25] Magdalino 2002, 524.
[26] Magdalino 1996, 88.
[27] Berger 1988, 426.
[28] Sobre este tipo de libro (un calendario eclesiástico de fiestas fijas con las lecturas apropiadas para cada una indicadas solamente y pocas veces ilustrado), véase Taft - Ševčenko, "Synaxarion", en *ODB, s.v.*
[29] Janin 1969, 566-568 y 1964, 456.
[30] Nesbitt 2003, 417-422.

nes e incorporando (ya sea separada o simultáneamente) esas varias funciones de atención social[31] nombradas y alguna iglesia, estuviese localizado en la orilla sur del Cuerno de Oro, en el barrio *ta Eugeniou*, cerca del Neorion, situado al Este, y que, por esos alrededores, debiese de andar el primitivo barrio judío, al que, con el paso del tiempo, siguieron los otros barrios de los que se hablará en estas páginas. Desgraciadamente, los testimonios de los viajeros españoles no nos ayudan en nada para estas y otras épocas tan alejadas en el tiempo y la propia lógica, además de lo que parecen indicar ciertas fuentes, hace pensar, por el contrario, que el lazareto inicial junto al que los judíos fueron ubicados pudiera haber encontrado su lugar ideal *fuera, y no dentro*, de los muros de Constantinopla, en Gálata precisamente.[32]

En los primeros años del siglo XI, por lo tanto, para algunos, los judíos no habitaban todavía en Pera sino a lo largo de la orilla sur del Cuerno de Oro, en la región reservada a los mercaderes extranjeros, y fue precisamente en 1044, o por esas fechas[33] —ya se ha anticipado—, cuando tal vez se empezó

[31] Sobre la lepra en Bizancio, véase, en general, Scarborough, "Leprosy", en *ODB, s.v.*, y, a propósito de la protección de los huérfanos, los artículos "Orphanages" y "Orphanotrophos", a cargo respectivamente de Talbot - Kazhdan y del mismo Kazhdan en *ODB, s.v.*; véase Miller 1994 y Nesbitt 2003.

[32] Una de las posibles pistas para resolver este problema viene sugerida por el hecho de que algunos investigadores que estudian cuidadosamente la extraña coexistencia de leprosería y orfanato y manejan los datos que llevan a pensar en una ubicación fuera de los muros de la ciudad, Nesbitt por ejemplo, no parecen tener en consideración, al mismo tiempo, las fuentes que colocan a los judíos cerca de aquellos centros y nada dicen de estos. Puede tal vez tratarse de una confusión entre lazaretos diferentes, agravada por la evolución complicada de ellos que, con el tiempo, pudieron dejar de serlo. Concina 2003, 36, ha señalado de nuevo la alusión que Ana Comnena, XV, VII, 144-145 (ed. Leib [Paris 1945], vol. III, 214-215) hace al *orphanotrophion* que Alejo I, su padre, hizo reconstruir y lo sitúa «presso l'acropoli, all'estremità orientale della zona di cui si parla [la parte septentrional de Constantinopla]», no en Gálata; se trataría, según este autor, de «un complesso dove, tutt'intorno a uno spazio scoperto centrale, si distribuivano alloggi per poveri e ospizi per invalidi, gli uomini al piano superiore, le donne a quello inferiore». Ni el lazareto (si es que estuvo allí, ya no existía) ni la vecindad de los judíos son mencionados por ninguna parte.

[33] Según anota Adler 1907, 14, n. 1, Ibn Verga, *Shevet Jehuda* 25, afirma que «un predecesor del emperador Manuel Comneno publicó un edicto en el que se prohibía a los judíos residir en otro lugar que no fuese Pera, restringiéndoseles además sus ocupaciones a las de curtidores y constructores de naves» y Freely 1996, 126, un autor generalmente bien informado en sus resúmenes históricos, afirma que fue Constantino IX Monómaco (1042-1055) quien tomó severas medidas contra los participantes en una revuelta contra él (9 de marzo de 1044), añadiendo que «a chronicler writes of "Jews, Mussulmans, and Armenians" being driven from Constantinople». Así pues, ¿en qué fecha exacta pasaron los judíos a habitar en Pera? No lo sabemos. Jacoby 1967, 179, a lo más que llega es a aceptar que el asentamiento de Pera «existait donc avant 1061», sin que esto parezca implicar que el de Constantinopla hubiese desaparecido; por otra parte, señalemos que, según leemos en este mismo investigador (Jacoby 1967, 183), el "cronista" al que se refiere Freely no es otro que Bar-Hebraeus, quien afirma simplemente que Constantino expulsó a esos extranjeros ya que su número era muy elevado (véase la traducción de Budge 1932, 203). Los testimonios bizantinos más utilizados para el reinado de Constantino IX (Pselo y Escilitzes) nada dicen a propósito de esto último, de modo que unir la represión de la revuelta a la expulsión de los judíos no parece del todo fundado; en cuando a la realidad de la propia expulsión, todo parece sugerir, simplemente —de ser cierta—, que habría ya judíos en Pera en esos años. Contentémonos finalmente con señalar —un dato que amablemente nos ha recordado la Dra. I. Pérez Martín— que, según Miguel Ataliates (ed. Pérez Martín 2002, XII 182, 5-7), bajo el reina-

a trasladarlos a Pera, al otro lado del Cuerno de Oro; allí fue donde les visitó Benjamín de Tudela a mediados del siglo XII. Con el paso del tiempo, como es bien sabido, este asentamiento quedaría gravemente afectado poco antes de la toma de Constantinopla en la Cuarta Cruzada (1204),[34] y su estado empeoraría, si es que no fue destruido por completo, después de esta. El testimonio de Benjamín, en su *Libro de viajes*,[35] reza así:

> «Y los judíos no están en la ciudad […] porque fueron deportados a la otra parte del brazo de mar. Estando rodeados por el brazo (del mar de Mármara), por un lado, no pueden salir a comerciar con los habitantes de la ciudad, sino a través del mar. Hay allí como unos dos mil judíos rabanitas y como unos quinientos caraítas por otra parte […] Allí no está permitido a los judíos montar a caballo, excepto a R. Salomón el egipcio, que es médico del rey. Gracias a él encuentran los judíos gran alivio en su opresión, pues permanecen gravemente oprimidos. Grande es el odio que les tienen los curtidores de pieles, quienes vierten sus aguas pestilentes en las calles, frente a las puertas de sus casas y ensucian el recinto de los judíos. Por eso los griegos detestan a los judíos, ya sean buenos o malos, agravando la injusticia sobre ellos. Los judíos son, sin embargo» —termina este autor— «ricos y buenos, caritativos y cumplidores de los preceptos, soportando la iniquidad de su opresión resignadamente».

Este emplazamiento, en otro lugar de la obra de Benjamín y en diversas fuentes de época paleóloga, es identificado claramente como Pera.[36] El punto más interesante en el testimonio del judío español es, sin duda, por diversas razones, su referencia a los curtidores y nos ocuparemos de él con cierta detención.

En primer lugar, que entre los judíos, muchos de ellos artesanos, había no pocos curtidores parece cosa aceptada y basada con harta frecuencia, además, precisamente en el testimonio citado del de Tudela;[37] es comprensible, también, que este tipo de artesanos estuviese alejado del interior de las ciudades durante la Edad Media ya que su manejo en las tenerías de substancias malolientes obligaba a las autoridades ciudadanas a mantenerlo *extra muros*. Quiere esto decir, por lo tanto, que su apartamiento podría deberse, como escribe David Jacoby,[38] a meras "considérations écologiques"[39] que

---

do de Miguel Ducas, el incendio provocado por el hermano de Brienio destruyó las casas judías de la orilla norte del Cuerno de Oro (ἀπὸ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος μέχρι τῶν Ἀναπλεομένων μερῶν τοῦ Στενοῦ) en 1077, lo que viene a ser una confirmación de la afirmación de Benjamín de Tudela que no todos los estudiosos recogen; véase Pérez Martín 2002, 322, n. 265.

[34] Jacoby 1993, 131, con bibliografía sobre el particular.

[35] Nos servimos de la traducción española de Magdalena Nom de Déu 1982, 66-67, de la que tendremos ocasión de hablar más adelante.

[36] Véase, entre otros, los comentarios a este pasaje del judío español de Jacoby 1967, 171 y 175 y Jacoby 2001a, XI, 18.

[37] Véase, por ejemplo, Jacoby 1967, 220-221.

[38] Jacoby 1993, 132, n. 49.

[39] Ya en Bravo García - Álvarez Arza 1988, 129, hacíamos alusión al papel de los motivos de este tipo en el ordenamiento de algunas ciudades medievales.

recuerdan lo que ocurría en el siglo XIII en el barrio judío de Candía, llamado Dérmata, situado igualmente fuera del recinto urbano. Claro es que, desde un punto de vista más amplio, la política imperial de concentración y segregación residencial para con los judíos de Constantinopla, documentada durante cuatro siglos, se inserta, para este investigador, «dans une politique d'ensemble, dictée par la méfiance à l'égard des "autres"». No olvidemos, por otra parte, que en la capital son los judíos los únicos súbditos segregados de esta manera;[40] pero, además, el hecho de que destaquen los judíos en este trabajo, el tratamiento de pieles y cueros, viene a ser, a la vez, una especie de "marginación profesional" puesto que esta ocupación era considerada como envilecedora y en lo más bajo de la escala social.[41] Con todo, no deben extraerse conclusiones apresuradas ya que las tenerías, con sus prácticas de tinte y curtido, están tan extendidas entre los judíos en el Mediterráneo medieval como en el Imperio bizantino, en los países islámicos y en Occidente, lugares donde —como observa Jacoby— el "régimen social" era muy variado; señala este mismo investigador, por otra parte, que el testimonio de Benjamín de Tudela, escrito en torno al año 1160, «presenta una cierta analogía» con la estratificación económica de la "burguesía" cristiana de la Constantinopla de la época.[42] Esta variedad de ocupaciones entre los judíos se opone sin embargo a algunas ideas de la historia económica tradicional; efectivamente, su participación en el comercio medieval sigue siendo un

[40] Notemos que, aparte de estas "concentraciones" en determinados barrios, no parece existir ningún otro tipo de coerción externa que distinga o marque a los judíos desde el poder. Revel-Heher 1992, 57, estudia representaciones de judíos en el arte bizantino llevando filacterias pero, como señala De Lange 2000, 107, no sabemos si los judíos las utilizaban como un medio, obligado o no, de diferenciarse de las otras minorías o de la mayoría. «The silence of the sources» —concluye De Lange 2000, 109— «seems to be the most telling indication that there was nothing distinctive about the dress, habits or speech of the Jews, unless there was something that was so taken for granted that is not mentioned». Por otra parte, la antipatía cristiana hacia los judíos tiene también que ver con su imagen externa desde épocas tempranas; Corrigan 1992, 46, señala la presencia de las polémicas antijudías en las ilustraciones de este tipo de libros. Son considerados siempre como los asesinos de Cristo, culpables de su muerte y se les caricaturiza, igual que se hace con los iconoclastas; por ejemplo, en las ilustraciones del famoso Salterio Khludov (cod. 129 del Museo Histórico de Moscú), f. 67r (Corrigan 1992, lam. 42), aparece una imagen bien conocida. En ella, «the artist has made the Jews at the foot of the cross look more menacing by exaggerating their facial features». La figura de la derecha tiene además una tremenda narizota mientras que la cara de la otra muestra un rostro que no es sino una variación de un tipo muy frecuente en los salterios. Por cierto que Auzépy 2003, postula la existencia de un modelo iconoclasta para el Chludov que, como es sabido, es una obra iconódula militante. Hay otros muchos ejemplos tenidos en cuenta en el interesante libro de Corrigan; véase Brubaker 1999, 474, en el índice, bajo "anti-Jewish imagery" y "anti-Jewish polemic"; de un carácter más general es Stenou 1980, 84-85, donde puede encontrarse el ejemplo más llamativo de este desprecio por el judío al que, con lo que Stenou llama "exclusion cumulative", se pinta además como negro, otro ser discriminado en la sociedad medieval (esta vez concretamente en la occidental, ya que se trata de una ilustración del beso de Judas contenida en el misal Manchester, The John Rylands Library, lat. 24, f. 150v).

[41] Bowman 1985, 21-24, parece suponer que los trabajadores de las tenerías eran exclusivamente judíos en la Constantinopla de los últimos siglos; por su parte, Sharf 1995, 69, puntualiza que la asociación del judío con las tenerías no comienza sino con la dinastía comnena.

[42] Jacoby 1993, 134; Jacoby 1995, 227, señala incluso que «the origin of the tanners whom Benjamin of Tudela encountered in Pera cannot be determined, as they may have come from every region of the Empire».

problema delicado al que la historiografía contemporánea, al parecer, no se ha dedicado con la necesaria atención; así se expresan Devroey - Brouwer[43] para quienes, en la bibliografía reciente, pueden verse dos posturas encontradas: la de quienes ven "comerciantes" en todas partes en las que viven judíos o aquellos como Blumenkranz,[44] quien, en palabras de los aludidos Devroey - Brouwer, ha insistido más bien en la presencia de judíos en todos los sectores de la actividad humana[45] «et notamment sur leur place dans la vie rurale, pour conclure de manière sans doute excessive que les Juifs du Haut Moyen Âge ne se distinguaient guère en ces matières de leurs voisins chrétiens».

Un detalle de interés, resaltado por la investigación reciente, es que Gregorio Asbestas, en su *Tratado sobre el bautismo de los judíos,*[46] escrito probablemente en 878/9, nos dice que el judío bautizado a la fuerza permanece «unido a sus vanidades judías, curtiendo su cuero, manchado por entero con excrementos de perro y vómitos de todas clases». Es aquí donde puede verse ya una «generalización evidente por la que el oficio de curtidor viene a ser sinónimo de judío y el judaísmo sinónimo de suciedad y mancha»;[47] pero no olvidemos que toda esta visión se basa inicialmente en el hecho de que, efectivamente, los curtidores (ya fuesen judíos, musulmanes o cristianos) se servían de excrementos perrunos para teñir cueros y hacerlos más flexibles.[48] Recoge Jacoby igualmente un pasaje de la *Vida de San Basilio el Joven*[49] (primera mitad del siglo X), mencionado por Dagron en su artículo, donde se nos recuerda la suciedad del judío, con un rostro lleno «de una mezcla de pus y mierda de perro». De igual manera, Miguel Coniates, metropolita de Atenas,[50] hace referencia en una de sus obritas a su oficio de curtidores y tintoreros e incluso Planudes asocia el judaísmo al olor de las tenerías en una carta de finales del siglo XIII.[51] Estos asentamientos próximos al mar de

[43] Devroey-Brouwer 2000, 353.

[44] Blumenkranz 1960, 12-13 y 22.

[45] Una información amplia sobre esta variedad y su importancia económica puede encontrarse en Baron *et alii* 1975, que comenta todos los pasajes del relato de Benjamín de Tudela referentes a las variadas ocupaciones de los judíos a los que el viajero visitó.

[46] Véase sobre el autor y su obra Dagron 1991b, 340-347.

[47] Dagron 1991b, 319 (§ 3.6-8).

[48] Para todo esto y lo que sigue, Jacoby 1993, 142-143. En la reciente edición de la *Narración de los cuadrúpedos* (Nicholas-Baloglou 2003, 307-309), se hace referencia a los tratamientos para el cuero en las tenerías y las substancias utilizadas. En general, sobre esta obra, un «anonymous satirical poem in just over 1.000 political verses, dating from the late 14th C.», véase Jeffreys, "*Diegesis ton tetrapodon zoon*", en *ODB*, *s.v.*

[49] Una información sobre el personaje, ediciones de su *Vita* y estudios en Kazhdan, "Basil, The Younger", en *ODB*, *s.v.*

[50] La fuente es un encomio escrito por Miguel Coniates, hermano del historiador Nicetas, en honor de un obispo de *Chonai* llamado también Nicetas. Como ha señalado Magdalino 1993a, 131, n. 86, «Michael seems to be referring to a widespread expulsion of Jews from town centres at some time in the past, after which other bishops (but not Niketas!) had readmitted them as *paroikoi*».

[51] Ep. 31 (ed. Treu [Breslau 1890], 51-52 = ed. Leone [Amsterdam 1991], 64). Nos informa en ella Planudes de que los judíos vivían en un barrio en Vlanga (Βλάγκα), al sur de la ciudad, cerca del puerto *Kontoskalion*, donde trabajaban en curtidos y que el olor era insoportable: «ἡμεῖς

los curtidores judíos determinarán en su momento, escribe Jacoby, «the sites at which all the Byzantine Jews of Constantinople would live in the Palaiologan period».[52]

En conexión con lo ya dicho está también un testimonio interesante sobre judíos y mal olor que funciona igualmente como indicador de lo extendida que estaba la profesión de curtidor entre aquellos; se trata de la ya mencionada también en nota *Narración de los cuadrúpedos*, que data de finales del siglo XIV. En ella, vv. 424 ss., encontramos el proverbio "Hiede el judío y apestosa es su bolsa" (Ἑβραῖος ὄξει καὶ βρωμεῖ καὶ ὅλη τοῦ ἡ θήκη), haciéndose alusión indirectamente a lo mucho que, supuestamente, le gustaban los excrementos a este pueblo. El proverbio, que en el siglo XX todavía se usaba entre los griegos, es explicado con erudición por los editores, que hacen alusión a diversas interpretaciones: para algunos se trata de que las tiendas de los judíos, llenas de toda clase de desechos para vender, olían mal (θήκη puede ser traducido aquí como "bolsa" o "tienda" y se dan paralelos literarios a favor de esta interpretación); para otros, de que su trabajo en las tenerías —cosa de la que ya se ha hablado— les obligaba a estar en contacto continuo con excrementos. La posibilidad de que sea una referencia a la "bolsa" entendida como el símbolo de su actividad más odiada, la de usureros, ni siquiera es tenida en consideración ya que la interpretación que identifica al judío como un recogedor de excrementos para su profesión de curtidor parece por doquier la más plausible y, a la vez, testimonio de la no muy boyante situación de buena parte de esta minoría. A propósito de esto último nos permitimos traer a colación la opinión de Jacoby[53] de que, en Bizancio, no ocurría igual que en Occidente sino que, a partir del siglo XI, «on ne trouve pas d'assimilation entre Juif et usurier»; en el ámbito de la economía monetaria bizantina, cuya existencia es continua, «le prêt à intérêt» —aclara— «constitue un instrument indispensable que les conciles de l'Eglise ne condamnent pas, comme en Occident».[54] Quiere esto decir que, en el Imperio, el préstamo a interés era lícito dentro de unos límites, que lo practicaban los cristianos y que los judíos no desempeñaban en él ningún papel especialmente notorio. De acuerdo con ello, la interpretación del proverbio citado no podría ser otra que la aceptada por Nicholas - Baloglou, editores, traductores y comentaristas de la interesante (y divertida) *Narración de los cuadrúpedos*.

Una segunda cuestión, también relacionada con esto, merece citarse. David Jacoby, autor que ha trabajado incansablemente sobre la cuestión de los asentamientos judíos en la capital del Imperio, ha advertido reciente-

---

τὴν ἐκ τῆς βυρσοδεψήσεως αὐτῶν μυσαττόμεθα δυσωδίαν»; notas de interés sobre la sinagoga que debía de existir cerca de aquellos lugares, ya bajo Andrónico I, añade Treu.

[52] Jacoby 1998, 39.

[53] Jacoby 1993, 150.

[54] «Attempts to abolish usury in the 8th (?) or 9th Century» —escribe Kazhdan, "Usury", en *ODB*, *s.v.*— «failed, and Leo VI, in novel 83, reinstated the practice despite its un-Christian character».

mente,[55] aunque sin precisar nada más, que las traducciones del texto hebreo original del de Tudela que los historiadores manejan no son buenas en su mayor parte. Si se compara la traducción más utilizada, (la inglesa ya citada de Adler 1907, acompañada del texto hebreo) o cualquier otra de las ofrecidas comunmente, por ejemplo la de Bowman,[56] con la española ya citada, que conoce la versión latina de Benito Arias Montano y otras más, puede advertir el lector que, en la española, que hemos utilizado en varios de nuestros trabajos, no queda claro ni mucho menos que los judíos de Pera que eran curtidores arrojasen las aguas pútridas en sus propias calles y, por ello, los griegos los odiasen y los maltratasen. Al revés, al traducir «grande es el odio que les tienen los curtidores de pieles, quienes vierten sus aguas pestilentes en las calles, frente a las puertas de sus casas y ensucian el recinto de los judíos», uno entiende que esos "curtidores" son más bien cristianos (cosa no imposible), interpretación que, sin embargo, nos deja cavilando cuando se trata de interpretar lo que continúa: «por eso los griegos detestan a los judíos, ya sean buenos o malos, agravando la injusticia sobre ellos». Lo que da perfecto sentido es, sin duda, una versión como la ya mencionada de Bowman: «Viven [los judíos] bajo una fuerte opresión y la gente los odia mucho a causa de los curtidores [judíos] que trabajan en las pieles, los cuales tiran sus sucias aguas a la calle, frente a la puerta de sus propias casas y ensucian el barrio judío. Por eso los griegos los odian». Con sólo colocar la preposición "a" ante "los curtidores", el texto castellano quedaría sanado.[57] Resulta tentador pensar que esta costumbre de arrojar estas aguas hediondas a la calle perduró hasta el siglo XIX; un viajero inglés de principios de este mismo siglo, John Cam Hobhouse,[58] escribió que el mayor número de judíos de la ciudad vivía entonces en Balat[59] —en esto coincide con otro viajero español, Melchor Ordóñez y Ortega,[60] que visitó la capital en su periplo entre los años 1879-81— y que, por otro lado, era Balat el distrito más sucio de la ciudad; pero, aunque da una lista de profesiones de judíos humildes, no cita sin embargo la de curtidor.[61]

La toma de Constantinopla por los latinos en 1204 introduce igualmente algunas novedades con respecto a la época que precede. Por supuesto, la antipatía que los bizantinos sentían por los judíos venía de antiguo y, en

---

[55] Jacoby 2001b, 8.

[56] Bowman 1985, 335; es esta la utilizada por De Lange 2000, 109.

[57] La traducción latina de Arias Montano, que tomamos de Calixtus 1744, 31, es la que sigue: «*oppido enim inuisi sunt Graecis Iudaei omnes nullo bonorum ac malorum discrimine; propter coriarios; qui dum pelles conficiunt, impuram aquam in plateas ante suas ipsorum portas effundunt: ideoque omnes graui iugo pariter premuntur*».

[58] Vid. Schiffer 1999, 272.

[59] Para este testimonio y otros que coinciden con él, véase Bravo García 2006.

[60] Ordóñez y Ortega 1882; véase Bravo García 2003a. El asentamiento mayoritario de los judíos en este barrio, situado en la orilla sur del Cuerno de Oro no lejos del viejo palacio de Blaquernas, parece remontarse a la última década del siglo XV; fue Bayaceto II (1481-1512) quien acogió con gusto a los inmigrantes sefardíes y, en palabras de Freely 1996, 191, quien «resettled the Jews principally in Thessalonica, Edirne, Izmir and Istanbul, where they were concentrated mostly in Balat».

[61] Véase Schiffer 1999, 272.

torno a los años de la Cuarta Cruzada, aquella está demostrada, entre otras muchas cosas, porque se les obligaba a servir de verdugos en circunstancias particulares; Jacoby,[62] por ejemplo, señala diversas ocasiones, entre ellas la de 1185 cuando Andrónico I Comneno hizo empalar a Andrónico Ducas en el cementerio judío de Pera, según testimonia Nicetas Coniates.[63] En opinión de este investigador, la asociación del elemento judío con las penas lo que buscaba no era otra cosa que «humillar profundamente a las víctimas». En concreto, el barrio judío enclavado en Pera o Gálata acabó siendo destrozado[64] y la zona, puesta en manos de los comerciantes genoveses, sin que parezca haber testimonios de judíos viviendo en esta parte de la ciudad hasta los años noventa del siglo XIV; quiere decir esto, dado que algunos de estos últimos judíos parecen provenir de Quíos, que «no hubo una continuidad residencial en Pera por parte de aquellos desde principios del siglo XIII hasta finales o, en todo caso, mediados del siglo XIV»;[65] para todo ello, al parecer, no hay testimonio de viajeros españoles. Un poco más adelante, bajo Miguel VIII Paleólogo (1259-1282), que reconquistó Constantinopla de manos de los latinos en 1261, podemos encontrar a los judíos no ya en Pera, como estaban antes de su reinado, sino en el barrio de Vlanga, en la Propóntide, la zona sur de Constantinopla próxima a la orilla, más cerca del puerto de Eleuterio que del puerto Contoscalion, «où leur résidence est determiné par les autorités impériales» al decir de Jacoby;[66] se trataba de un lugar ro-

[62] Jacoby 1993, 122.

[63] Ed. Van Dieten (CFHB XI 1975), 294. Para la localización de este cementerio, véase Jacoby 1967, 177.

[64] Un análisis de este proceso de destrucción en Jacoby 2001c, 278 ss. Recordemos aquí que, según escribe Runciman 1973, vol. III, 11, «Después de atacar, sin éxito, Calcedonia y Crisópolis, en la costa asiática del Bósforo, los cruzados desembarcaron en Gálata, al otro lado del Cuerno de Oro. Ocuparon la ciudad y pudieron romper la cadena en la entrada del Cuerno de Oro y llevar sus barcos al puerto». Esta afirmación, que se refiere a los primeros momentos del ataque, se basa sin duda en el relato de Villehardouin, *La toma de Constantinopla*, trad. Shaw 1963, 67, y un comentario a este último texto puede verse en Queller-Madden 1997, 117. Los cruzados acamparon a los pies de una torre en Gálata, desde la cual partía la cadena que cerraba el puerto, y pasaron la noche en el barrio judío cuyo nombre era Estanor, un gueto.

[65] Jacoby 1998, 37; como el propio Jacoby advierte, su interpretación difiere de la de Balard 1978, 277-278. No deja de recordar sin embargo Jacoby que Nicolás de Otranto, en su *Discurso contra los judíos* (sobre él y su obra, véase Kazhdan, "Nicholas of Otranto", en *ODB*, *s.v.* y Patlagean 1989, 19-27), hace alusión a sus discusiones doctrinales con ellos en Constantinopla, lo que indica que algunos por lo menos seguían viviendo en la ciudad tras la caída de esta ante los cruzados, aunque no hay alusión concreta a que viviesen concentrados en una judería en Pera, es decir, a que continuase viva esa "residential continuity" de la que Jacoby habla en varios de sus estudios (1998, 38, por ejemplo). Puede pensarse por tanto que habían salido de la destruida Pera pero continuaban en Constantinopla tal vez aprovechando muchas de las casas abandonadas. Otro testimonio del mismo estilo, mencionado igualmente por Jacoby, es el que nos transmite Al-Jazari indirectamente (sobre él, véase Izzedin 1958, 454-455 y Berger 2002, 189 ss., con los textos más interesantes traducidos) quien recoge la opinión de un mercader, que encontró en Damasco en 1293, acerca de la existencia en Constantinopla, tras la toma por los latinos, de un barrio judío y otro musulmán con sus respectivos muros y puertas. Un nuevo testimonio, paralelo a los anteriores, es el ofrecido por la carta del erudito Máximo Planudes, escrita antes de 1293, de la que ya se ha hablado.

[66] Jacoby 1993, 132; véase, del mismo autor, entre otros trabajos, Jacoby 1967, 189-196 y 1998, 39. Igualmente, sobre este mismo asunto, Bowman 1985, 55. El más reciente estado de la cuestión que hemos podido leer se halla en Jacoby 2001c, 282: «The Jews surviving the blaze of July 1203 in their neighborhood of Galata moved to Constantinople proper, where they are attested two or three years later. It

deado por un muro, con puertas que se cerraban por la noche, un auténtico gueto por decirlo así, que se parecía mucho al reservado para la minoría musulmana de la capital. No obstante, como se apresura a advertir este mismo investigador, conviene tener en cuenta que estos últimos son claramente extranjeros, mientras que los judíos no son otra cosa que verdaderos súbditos bizantinos, entre los cuales hay no pocos artesanos útiles. La misma población judía de Constantinopla, por otra parte, había cambiado bastante. En torno a 1319, judíos venecianos se habían sumado a los judíos súbditos desde antiguo del Imperio (los llamados romaniotas); trabajaban aquellos como curtidores también, ocupación muy frecuente entre la población judía de pocos recursos, y vivían, desde luego, donde sus correligionarios, es decir, fuera del barrio propiamente veneciano constantinopolitano, que estaba situado en la orilla sur del Cuerno de Oro, en Pérama. David Jacoby ha analizado también los factores económicos y sociales que se refieren a esta población proveniente de Venecia que, con el paso del tiempo, fue obligada a separarse de los romaniotas de Constantinopla y a establecerse en este barrio veneciano, en un distrito llamado Cafacalea, donde les encontramos en 1343.[67] A ellos se unieron más tarde otros judíos procedentes de Creta y no fueron pocos los judíos catalanes que, tras las revueltas antijudías de Barcelona, en 1391, llegaron a Constantinopla.[68] Ni que decir tiene, como es bien sabido, que, una vez que tuvo lugar la expulsión de 1492, los judíos de España, los sefardíes, fueron bien acogidos también por los otomanos. No hablaremos aquí de ellos.

En lo que toca ahora a González de Clavijo y Tafur, comencemos por decir que, paradójicamente, sus testimonios sobre el asentamiento de los judíos brillan por su ausencia, lo que sorprende al pronto dada la extensión y detallado relato de su visita a tierras imperiales. De todas maneras, como hemos estudiado en otro lugar,[69] estos dos viajeros medievales, por un lado, no están interesados en los judíos —lo contrario de lo que Benjamín busca en su peregrinar—ni tampoco les critican como hacen viajeros españoles más

is unclear, however, whether they immediately settled in the area of Vlanga, spared by the fires, where they are found during the reign of Michael VIII. Most Greeks from Galata must have also resettled in Constantinople proper, although some of them may have found refuge elsewhere. In any event, most former residents of Galata did apparently not return to the suburb, which was still sparsely populated in 1267, a situation that facilitated its partial grant by Michael VIII to Genoa in that year».

[67] No podemos hacer aquí sino un breve resumen de la situación, descrita con claridad por Jacoby 1987, 38-39; para mayor información acerca de este asunto, Jacoby 1972, 398, donde se estudian las instituciones de la judería de Cafacalea, distinta del barrio judío bizantino de Constantinopla, cuyo nombre aparece por primera vez en un testamento de 1443. Es del todo evidente, escribe Jacoby 1972, 400, confirmando lo dicho, que un edicto imperial conocido por un acta de 1412, estaba dirigido «contre les Juifs byzantins, enclins à s'établir dans le voisinage de leurs frères, protégés de Venise. La tendance au groupement des membres des deux communautés, compte tenu de l'identité religieuse, ethnique, voire professionnelle, s'était déja manifestée sous le règne d'Andronic II, quand des Juifs vénitiens s'établirent dans la *Judaicha* des Juifs byzantins, située à Vlanga, sur la Propontide».

[68] Jacoby 1995, 230.

[69] Bravo García 2003a, 650 ss.

recientes.[70] Aparte de los datos sobre Constantinopla, González de Clavijo[71] consigna en su relación que «la ciudat de Pera es una ciudat pequeña e bien poblada e de buen muro e de buenas casas e bien fermosas, e está poblada de genoeses e de griegos, e junta está con el mar». Un poco más adelante[72] el viajero escribe sobre este lugar: «E comoquier que los genueses llaman a esta ciudat Pera, los griegos la llaman Galata», añadiendo que este nombre le viene de "galar" [γάλα] (leche) porque, primitivamente, había allí unos "casares" donde se ordeñaba a las vacas y luego se llevaba este producto para venderlo en Constantinopla. Francisco López Estrada, editor de la *Embajada*, aclara que esta etimología no es aceptada por los historiadores y que parece más bien una tradición popular recogida por el viajero quien señala que «esta ciudat ha nobenta e seis años que fue edificada», a lo que este mismo investigador apostilla en nota que «son cincuenta y seis años desde la fortificación y ciento treinta y seis años desde la fundación».[73] Por su parte, Tafur describe la ciudad o suburbio haciendo hincapié en algunos detalles:

> La çibdat de Pera es de fasta dos mil veçinos, muy bien murada, é buena cava é barrera, buenos monesterios é yglesias, una buena lonja bien obrada, muy bien encasada, la çibdat de buenos sobrados altos al modo de Génova; el comun della es de griegos, pero la gente que la govierna é tienen los ofiçios son ginoveses; fázese en ella grant mercaduría, ansí de lo que traen del mar Mayor, como de lo que va del Poniente é de la Suria é Egypto, é ansí son todos ricos. Esta Pera antiguamente se llamava Galatas.[74]

Las visitas de ambos españoles a la capital bizantina tuvieron lugar en un espacio de tiempo de unos 30 años,[75] a principios del siglo XV, y, aparte de sus interesantes observaciones sobre muchas otras cosas, lo único que juzgaron digno de mencionar acerca de la población no griega —que nos interese aquí— tiene que ver con estas breves alusiones a los genoveses que, como sabemos, ya desde 1155 tuvieron facilidades de acceso a Constantinopla, concedidas por Manuel I Comneno, y continuaron en Pera hasta la caída de la ciudad ante los otomanos en 1453.[76]

---

[70] Véase, por ejemplo, Bravo García 2003a y 2006. Las críticas más virulentas a los judíos (que habitaban en el Estambul del siglo XIX) son sin duda las del viajero español Melchor Ordóñez.

[71] Ed. López Estrada 1999, 145.

[72] Ed. López Estrada 1999, 147.

[73] La fecha de fortificación debe referirse a cuando, años después de haber sido entregada por Miguel VIII a los genoveses (1267), estos la amurallaron, acrecentando así el terreno de su concesión; se trata de unas afirmaciones muy oscuras.

[74] Ed. Jiménez de la Espada 1995, 103.

[75] López Estrada 1997, 70, afirma que «Tafur comenzó sus viajes en 1436 y regresó a Córdoba en 1439; el *Tratado* que los cuenta [la *Embajada*] se escribió entre 1453 y 1457». En cuanto a González de Clavijo, nos consta que dio inicio a su embajada en 1403; por lo que se refiere a la fecha de realización de la obra, López Estrada 1999, 35, escribe que «los embajadores llegaron el 24 de marzo de 1406 a Alcalá de Henares, en donde estaba el rey. Lo que se dice en el discurso de la *Embajada* implica que Enrique III gobierna el Reino; como murió el 25 de diciembre de ese mismo año, puede entenderse que la redacción de la obra se realizó entre ambas fechas del año de 1406».

[76] En general, sobre las relaciones entre genoveses y Bizancio, véase Balard 1978. Una ojeada muy sintética a la situación de las diferentes colonias de comerciantes puede encontrarse en Balard 1991; fi-

3. Sobre las inscripciones del obelisco del hipódromo

Del relato de González de Clavijo nos hemos propuesto aquí destacar primeramente su descripción del obelisco que se encuentra entre los restos del hipódromo de Constantinopla, hoy día el Estambul turco:

> Adelante un poco, entre estos dichos mármoles, estavan dos basas de piedra mármol muy grandes, una encima de otra, que era cada una tan alta como lança de armas e más. Encima d'estas basas, estavan cuatro tejos de cobre cuadrados, e encima d'estos tejos estava enfiesta una piedra afusada, todavía más aguda, faza riba, la cual piedra podría ser tan alta como seis lanças de armas. E esta piedra estava puesta sobre los dichos tejos, que no estavan pegadas ni se tenían con ninguna cosa, tanto que era una grand maravilla de ver una tan grand piedra e tan aguda e tan delgada, como pudo ser puesta allí, o cual engenio o cual fuerça de omne la podieron enfestar o poner allí; que tan alta es, que por la mar paresce antes aquella colupna de muy gran pieça, que no la ciudad.[77]

El obelisco en cuestión data de la época de Tutmosis III (1490-1436 a.C.) y fue elevado por este faraón en el templo de Amón en Tebas para conmemorar sus campañas en Naharina, el Imperio de Mitanni, al este del Éufrates; se trata de empresas militares realizadas a lo largo del año 1457 a.C. Lo primero que hay que decir es que no se ponen de acuerdo las guías de Estambul y algún que otro estudioso que hemos consultado a la hora de fechar el reinado de este faraón y, por lo tanto, el propio obelisco.[78]

Lo segundo es que este monumento es la unidad superviviente de un par que debió de ser elevado entre 1458 y 1457 con ocasión de un jubileo real; todavía pueden verse en el lugar de origen, Karnak, los basamentos de los dos obeliscos al sur del séptimo pilono. El de Constantinopla no está entero, tal como López Estrada, siguiendo a Bruun, acertadamente nota; mide solamente 19,59 m, lo que representa las dos terceras partes de su altura original que debía de ser 28 m. Tal vez se rompió en el traslado o ya en la capital bizantina puesto que parece evidente que ningún emperador se hubiera traído de Egipto un obelisco roto cuando los había enteros; además, en el relieve de su base,[79] hecho por griegos a finales del siglo IV —base

---

nalmente, sobre los primeros contactos de genoveses y catalanes, véase ahora, por ejemplo, el apretado resumen, también de Balard 2003.

[77] Ed. López Estrada 1999, 126-127.

[78] Véase en general Janin 1964, 189-191. López Estrada 1999, 127, n. 102, siguiendo un viejo trabajo de Bruun, publicado en Odesa 1883, escribe que «se trata de parte del obelisco trasladado de Heliópolis a Bizancio y erigido allí en 1400». La descripción ofrecida por Tafur, *Andanças*, ed. Jiménez de la Espada 1995, 99, es como sigue: «En mitad de aquella plaça [se refiere al hipódromo] estava una aguja de una piedra, fecha al modo de la de Roma do están los polvos de Jullio Çesar, pero en verdad nin es tal, nin tan buena, nin tan alta; dizíen que lo avíen fecho para el cuerpo de Constantino. É otros muchos edifiçios están entorno desta plaça é dentro en ella; é á esto llaman el Prodomo [= hipódromo]».

[79] Fue erigido en Constantinopla en torno al 390 y el estilo de los relieves de su base, según señala Hutter 1988, 32, traduce los prototipos clásicos «into a hieratic, symbolic mode, and are infused with a new, spiritual dignity, expressive of the spirituality of the refined courtly culture and of a Christian view of the world as the earthly mirror of the divine hierarchy».

que refleja su instalación y es muy interesante (aunque bastante difícil de interpretar) por los artilugios técnicos allí representados—, se ven inscritos en la esbelta piedra figurada allí algunos caracteres jeroglíficos que notan precisamente la última palabra que el trozo de obelisco conserva todavía hoy ("Naharina"). Sugiere esto que el obelisco se instaló ya roto y ello excluiría, por tanto, cualquier accidente posterior a su instalación que pudiese haber causado la rotura.

Remitiendo al lector para buena parte de lo que aquí acabamos de decir no sólo a la obra de Janin ya citada acerca del desarrollo urbano y la topografía de Constantinopla, sino también a la informadísima monografía de Iversen 1972, señalaremos en tercer lugar que, según este último investigador, también en Karnak, en la llamada "Sala de los anales", se pueden ver dos obeliscos grabados en la pared y que, precisamente, se trata de la pareja que Tutmosis erigió y ya hemos comentado. Dado que se reproduce cuidadosamente su inscripción en este último lugar, hoy estamos en condiciones de restituir la parte que falta en el de Constantinopla, de forma que, en escritura jeroglífica igualmente, lo que no se ve allí es lo que todavía hoy podemos leer, con toda claridad, en tierras egipcias: «Como su monumento para su padre Amón-Ra, Señor de Tebas, él [el rey] le erigió grandes y poderosos obeliscos; que pueda él [el rey] servir como dador de vida para siempre igual que Ra».

La pista de esta aguja de piedra se pierde durante casi veinte siglos y, al parecer —el estudio de Iversen es magnífico y se lo recomendamos encarecidamente al lector—, la volvemos a hallar en la carta 59 del emperador Juliano (361-363)[80] enviada a los alejandrinos, donde se les dice que Constancio quiso llevárselo a Constantinopla ya que, por aquel entonces, se encontraba al parecer abandonado en la playa y gente poco recomendable dormía junto a él. No consiguió Constancio su propósito y, en su carta, manifiesta el propio Juliano que estaba interesado en la enorme piedra con vistas a adornar la capital del Imperio y, mediante su traslado, poner fin a la desagradable situación consistente en que ciertas personas, por pura superstición, llevasen a cabo prácticas licenciosas junto a dicha piedra. Esta conducta, prosigue Juliano, muy preocupado siempre por este tipo de cosas, quitaba la fe en los dioses a quienes eran testigos de la inmoralidad manifiesta de algunos de sus conciudadanos. El pasaje es de sumo interés y, la verdad sea dicha, viene a ser casi todo lo que sabemos sobre el monumento; aparte de esto contamos únicamente con una tradición que asevera que, en época de Teodosio I (379-395), fue puesto en el hipódromo y así se recoge en alguna fuente. De hecho, son sus inscripciones las que mejor nos informan de ello:

[80] Véase Bidez 1924, 67-68.

a) Latina (lado SE de la base):

Difficilis qvondam dominis parere serenis
ivssus et extinctis palmam portare tyrannis
omnia Theodosio cedvnt svbolique perenni
ter denis sic victvs ego domitvsque diebvs
ivdice svb Proclo sv[peras] elatvs ad avras

(«Poco propicio en otro tiempo a doblegarme ante los serenos señores,
incluso obligado a proclamar la victoria tras la extinción de los tiranos,
todo en el mundo acaba sometiéndose a Teodosio y a su inmortal linaje.
Conquistado yo fui y sometido, en los días que una treintena colman;
y fui alzado, por la intervención de Proclo, hasta lo más alto del cielo»)

Son frases, desde luego, bastante oscuras ("habla", claro está, la propia piedra). Antes de su erección, probablemente en 390, algún asunto político y militar que lo explicaría todo, debió de tener lugar en Constantinopla. Fue en el 389 cuando Teodosio celebró en Roma un triunfo por su victoria sobre Máximo en Aquileia (388) y, muy probablemente, estos vencidos deben de ser los "tiranos" mencionados.[81] Por lo que hace a los "serenos señores", tal vez sean estos Constantino y Constancio, personajes que, posiblemente, intentaron poner en pie el obelisco pero no tuvieron éxito. Cabe también —y en esto seguimos de nuevo la erudita información recogida por Janin e Iversen— que los "tiranos" sean Majencio y otros.[82]

b) Griega (lado NO de la base):

Κιόνα τετράπλευρον, ἀεὶ χθονὶ κείμενον ἄχθος
Μοῦνος ἀναστῆσαι Θεοδόσιος βασιλεὺς
Τολμήσας Πρόκλος ἐπεκέκλετο καὶ τόσος ἔστη
Κίων ἠελίοις ἐν τριάκοντα δύο

«*Esta columna de cuatro lados, que siempre había yacido como un peso sobre la tierra,*
fue el emperador Teodosio el único que se atrevió a ponerla en pie.
Proclo fue el encargado y tal columna
quedó alzada en treinta y dos días»

[81] En su *Sobre la realeza* 5b (ed. Terzaghi [Roma 1944], dirigido al emperador Arcadio a principios del año 400, Sinesio de Cirene, por ejemplo, había nombrado a los dos usurpadores Máximo y Eugenio, derrotados por Teodosio a finales del siglo IV (el segundo de ellos en la batalla del río Frígido [394]), con el término τυράννους.

[82] Años más tarde, según la *Crónica de Juan Malalas*, 476, 23, la famosa revuelta contra Justiniano, la Nika, sería calificada también, una vez reprimida duramente por este emperador precisamente en el hipódromo constantinopolitano, como "una victoria sobre los tiranos"; véase Cameron 1985, 65, n. 118.

Es muy llamativo que, al parecer, el lapicida en griego no se hablara con el que trabajaba en textos latinos ya que, en una inscripción, dice que la erección de la inmensa piedra tardó treinta días y, en la otra, treinta y dos. Desde el punto de vista filológico, se ha señalado que el "*domitvsque*" de la inscripción latina, que es correcto, es cambiado a "*dvobvsque*" por algunos editores, lo que tiene el efecto de igualar la información cronológica de ambos textos. Por otro lado, resulta curioso ver que el nombre de Proclo está borrado y luego vuelto a escribir. De acuerdo con lo que sabemos, las intrigas de la corte hicieron que este personaje, prefecto de Constantinopla, cayera en desgracia; más tarde fue rehabilitado postumamente.

Ni que decir tiene que otras muchas inscripciones como estas, extrañas (poca gente podía leerlas ya de corrido en el siglo XV), y las figuras de un pasado irremisiblemente ido, inidentificables y sin conexiones con el presente, en un sucio zócalo, debieron de avivar durante siglos la imaginación del pueblo y, al igual que lo ocurrido con otros muchos monumentos de la urbe, especialmente estatuas, se fueron cargando de leyendas y de poderes proféticos en relación con los males que esperaban a la cada vez más destrozada capital, tal como, entre otros, ha estudiado Gilbert Dagron.[83] Algunas alusiones precisas a las relaciones de los bizantinos con su capital —la Constantinopla real frente a la imaginaria— hemos hecho en otro lugar.[84] Del mismo modo que el auténtico suelo de este inmenso recinto que fue el hipódromo constantinopolitano parece estar a unos 4,5 m bajo el nivel del pavimento actual,[85] también en la conciencia de los habitantes de la ciudad se fueron superponiendo las vivencias, la historia propia de cada monumento, los tiempos de grandeza y de miseria y las leyendas hasta formar un complicado entramado que los viajeros —muchos de ellos era la primera vez que veían una gran ciudad— han ido añadiendo a los antiguos relatos de su edificación y a las anécdotas de sus guías.

No es este el caso de González de Clavijo, al menos en lo que se refiere al obelisco; lo que sí nos parece llamativo en su descripción es que, tras el párrafo ya mencionado, añade este viajero lo que sigue:

> «Esta piedra [el obelisco] dizen que fue puesta allí por un gran fecho que acaesció en el tiempo que allí se puso; e en las basas de baxo d'ella, estaba escripto quién mandó poner allí aquella piedra y por qué fecho; e por cuanto la escriptura era en latín griego e era ya tarde, e no se pudie-

[83] Dagron 1984; alusiones a estatuas en este sentido ya en Hasluck 1929, 188-192 y en Mango 1963, entre otros. Véase más recientemente Elvira 1987. Sobre la actitud de los cristianos ante el fenómeno de las estatuas animadas, concebidas como mágicas (verdaderos talismanes) o proféticas para el destino del Imperio, véase Saradi-Mendelovici 1990, Heim 1996 y James 1996.

[84] Bravo García 1997b, 202-224.

[85] La base del obelisco y la de la columna de Constantino Porfirogénito fueron liberadas de la tierra que las cubría en 1856, gracias a la segunda excavación emprendida por extranjeros que se llevaba a cabo en Estambul; «le commandement militaire anglais, car on était en pleine guerre de Crimée, avec la permission du gouvernement turc» —escribe Mamboury 1936, 231— «chargeait Napier, secrétaire de la légation d'Angleterre, de continuer les travaux».

> ron detener a quien fuesen que la leyesen, pero dezían que, por un grand fecho que en el tiempo acaesciera, fuera allí puesta».

El pasaje merece un comentario detenido. González de Clavijo se interesó de veras por los monumentos que contempló en su viaje al corazón del Imperio bizantino;[86] sin embargo, a tenor de su proceder en esta ocasión, «parece ser» —Wade Labarge es quien habla ahora— «un turista concienzudo, pero exhausto en ocasiones, ya que después de una detallada descripción» de lo que fue el antiguo hipódromo se conforma con darnos algunas excusas apresuradas en vez de informarnos detenidamente sobre la inscripción.[87] Pero vayamos más lejos aún: ¿se trata de una inscripción o de dos? La cuestión se ve complicada por el hecho de que, fuese lo que fuese lo que viera nuestro viajero, dificultado por las prisas, la oscuridad y su desconocimiento de lenguas, lo cierto es que lo que realmente había (y sigue habiendo allí más de cinco siglos después) es *una inscripción en latín y otra en griego*. La explicación que en nota nos ofrece López Estrada[88] tal vez necesite de alguna precisión aunque, desde luego —por lo que se dirá más adelante—, resulta preferible, tal vez, a sospechar que los manuscritos de la *Embajada*, en vez de «la escriptura era en *latín griego*», debieron de poner algún día «la escriptura era en *latín y griego*». Afirma López Estrada simplemente que «la escritura del pedestal estaba en *latín griego*; hay que entender» —prosigue— «que *latín* significa escritura o letras de caracteres griegos» es decir, suponemos nosotros, no una especie de aljamiado, o sea, griego escrito en caracteres latinos (cosa muy improbable) sino, simplemente, *griego escrito*. Algo de esto, sin duda, tiene que haber.

No señala el editor de la *Embajada*, sin embargo, algún otro caso en que se dé este curioso sentido de *latín* que pudiéramos comparar muy de cerca con el que nos ocupa; por otra parte, dado que parece desconocer que realmente existen en la base del monumento dos inscripciones —¡las mismas que vio el viajero medieval!—, una en griego y la otra en latín, tampoco, claro es, se plantea metodológicamente las diversas posibilidades que podrían explicar el proceder de González de Clavijo, es decir: a) vio solamente la griega y, por ello, la llamó "en latín griego" signifique esto lo que signifique; b) vio la latina (no tendría esto mucho sentido con el texto de que disponemos, a menos que pensemos que, por la oscuridad, creyese estar viendo la "latina griega" cuando, en realidad, veía realmente la latina); c) vio ambas (habría que corregir el texto entonces). La verdad es que estas elucubraciones sirven de bien poco; lo único que sabemos es que hay dos inscripciones diferentes y lo más probable es que, con las prisas y por la falta de luz, nuestro viajero sólo viese una de ellas ya que habla de una sola. A nuestro modo de ver, el texto de la *Embajada* publicado se explica de una manera mucho más clara si entendemos que *latín griego* no significa (al menos aquí) "escritura o letras

[86] Véase, por ejemplo, Bravo García 1983a.
[87] Wade Labarge 1992, 193.
[88] Ed. López Estrada 1999, 127, n. 102.

de caracteres griegos" sino otra cosa algo distinta, según se verá de inmediato. Efectivamente, en las letras españolas anteriores a la época de nuestros viajeros,[89] cabe encontrar algunas observaciones de interés tanto sobre el griego vulgar como sobre la pérdida del griego antiguo en nuestras tierras; «*rarius temporibus nostris Graecorum flumina fluunt*» dirá en el siglo XV Alfonso de Cartagena, según se puede leer en el erudito libro de Gómez Moreno[90] y, antes, ya parecía que la expresión "gramática griega"[91] equivalía a "griego antiguo", es decir, lengua con gramática, gramaticalizable (y, en este caso, gramaticalizada) y, por ello, enfrentada a la lengua corrompida, el griego "moderno" que, a tenor de las ideas de la época (piénsese en cuántos, antes de Nebrija, creían que del "vulgar" no podría escribirse gramática alguna), era imposible de fijar en una gramática.

En apoyo de lo que podemos leer en un viajero medieval, traigamos a colación el testimonio coincidente de un texto del siglo XVI. Ya en sus comedios, el autor del *Viaje de Turquía* se esfuerza en distinguir entre "griego vulgar" o simplemente "griego" y lo que él llama "gramática griega", "buen griego", "latín griego" o "griego latino". Pedro de Urdemalas, un personaje de ficción de esta obra,[92] aclara que «griego es su [la de los griegos contemporáneos] propia lengua que hablan comúnmente, y *gramática* es su latín griego, como lo que está en los libros» (cursiva nuestra). La diferencia entre ambas lenguas, vulgar (corrompida) y antigua (perfecta en su gramaticalización y, por supuesto, *escrita*), viene a ser como la que existe «entre la lengua italiana y la latina. En el tiempo del floresçer de los romanos la lengua común que en toda Italia se hablaba era latina, y esa es la que Çiçerón sin estudiar supo y el vulgo todo de los romanos la hablaba. Vino después a barbariçarse y corromperse, y quedó esta, que tiene los mesmos bocablos latinos, mas no es latina, y ansí solían llamarse los italianos latinos».[93] Quiere

[89] Recordemos que González de Clavijo, según López Estrada 1995, 35), llevó a cabo la redacción de la Embajada entre marzo y diciembre de 1406, como ya se ha señalado.

[90] Gómez Moreno 1994, 104-105; la cita en 103.

[91] D. Jorge Xavier Echagüe Burgos, alumno nuestro que trabaja en la actualidad sobre las traducciones del griego al aragonés encargadas por Juan Fernández de Heredia, que fue Gran Maestre de la Orden de los Hospitalarios de San Juan de Jerusalén de 1377 a 1396, ha llamado la atención, en una Memoria de Licenciatura presentada como Trabajo de Doctorado con el título *Aportación al estudio de la traducción aragonesa de los discursos de Tucídides* UCM, curso 1999-2000, inédita, acerca de unas notas que preceden al manuscrito de la traducción de las *Vidas* de Plutarco encargada por el famoso prócer y editada por Álvarez Rodríguez 1983. En este trabajo y comentando las notas del manuscrito en cuestión, escribe Echagüe Burgos 1999-2000, 7, que «la "grammatica" es, obviamente, el griego de Plutarco, que, sin ser puro ático, pues el autor de Queronea nunca fue aticista riguroso, al menos sí entra plenamente en la famosa *Hochsprache* bizantina, la lengua culta a imitar […] Ahora bien, cuestión más complicada es saber qué se entiende aquí por "vulgar greco", porque los textos "vulgares" de la Baja Edad Media bizantina (mayoritariamente, obras poéticas) presentan una situación lingüística bastante compleja». La traducción de Plutarco encargada por Fernández de Heredia nos informa en su inicio que «fu translata di *grammatica* greca in *vulgar greco* in Rodi per uno philosopho greco chiamato Domitri Talodiqui» (la cursiva es nuestra).

[92] Ed. García Salinero 1980, 318.

[93] Observaciones de interés sobre estas opiniones en Gil - Gil 1962, 137-138; sobre toda esta cuestión, aunque sin relacionarla con el pasaje de González de Clavijo, véase Bravo García 1996b. Igual-

esto decir, en resumidas cuentas, que, muy probablemente, el apresurado Clavijo, en la oscuridad de la noche que ya se le echaba encima, vio algo escrito que —según se le dijo—[94] estaba en griego antiguo (*latín griego*) y que, como no se encontró a nadie que pudiera traducirlo, tanto él como sus compañeros debieron contentarse con pensar que, naturalmente, en la inscripción se hablaría de la gran hazaña que había motivado la erección de tan gran monumento. ¡Gajes de ser un turista y de no saber griego! De todas maneras, lo más probable es que, por lo que fuese, Clavijo, a diferencia de lo que años después parece que sí hizo Pedro de Urdemalas, el personaje del *Viaje de Turquía,*[95] no llegó a vislumbrar sino la inscripción griega (que ni él ni sus guías del lugar podrían entender en su totalidad), pasando por alto la otra inscripción, en latín esta, que está colocada en el lado opuesto de la base del monumento. En definitiva, más o menos lo que les ocurrió a Mabilia y a la Doncella de Dinamarca al ver las letras que tenía en su cuerpo Esplandián, el hijo de Amadís y Oriana; efectivamente, aquellas «vieron que tenía debajo de la teta derecha vnas letras tan blancas como la nieue, y so la teta ysquierda siete letras tan coloradas como brasas biuas; pero ni las vnas ni las otras supieron leer ni qué dezían, porque las blancas eran de latín muy escuro, y las coloradas en griego muy cerrado».[96]

4. Lo que los latinos se trajeron de Constantinopla a Occidente

Refiriéndose a la segunda cruzada, Pero Tafur se extiende a propósito de lo que los venecianos se llevaron de la capital bizantina; entre otras cosas, se nos dice:

> truxeron cosas magníficas de edifiçios, truxeron dos colupnas muy grandes que están puestas á la ribera del mar en la playa desta mar, con su Patron dellos, tan altas como torres, cosa bien dura de creer que tal se podiese traer; é están ençima de la puerta de Sant Marco quatro cavallos muy grandes de alaton dorado de oro muy fino é gruesso, é muchas losas de jaspes é

mente, mencionamos el pasaje del viajero español en Bravo García 1997a, 47, aunque entonces no nos detuvimos a explicar qué podía ser eso de "latín-griego". Las ideas que hay aquí, como el lector sin duda se da cuenta, se remontan, cuando menos, a Quintiliano I, 6, 27 y su "*grammatice loqui*" frente a "*latine loqui*".

[94] Confesemos qué difícil es saber qué ocurrió exactamente; Clavijo pudo darse cuenta de que la inscripción griega estaba en griego antiguo, pudo conjeturarlo a partir de la antigüedad del monumento o, simplemente, uno de sus acompañantes se lo dijo. Sobre otras de las cosas que pudieron decirle durante su visita a Bizancio —algunas de ellas de interés para la historia bizantina—, véase Bravo García 1984e.

[95] Ed. García Salinero 1980, 496: «En el Atmaidán, que es la plaza que está enfrente de las casas de Ibraim Baxá y Çinán Baxá, hay una aguja como la de Roma; pero es más alta y está mejor asentada, la cual puso el emperador Theodosio, según diçen unos versos que en ella están, griegos y latinos». Prácticamente no coincide en nada con lo que dice Tafur, pero sigue de cerca la estructura de su descripción del obelisco.

[96] *Amadís de Gaula* (ed. E. B. Place [Madrid 1971], LXVI, 700).

> mármoles ansímesmo, é otros cosas muy muchas que truxeron de Constantinopla en aquel tiempo que la señoreavan.[97]

E insiste más adelante repitiendo lo mismo al tiempo que añade algunas precisiones:

> […] é á la puerta mayor [de San Marcos], ençima de unos arcos en lo alto, están quatro cavallos muy grandes de alaton dorados é bien gruesso oro; éstos truxeron ellos, é tienen allí por magnifiçençia, quando ganaron á Constantinopla. É enfrente desta puerta está una grant plaça […] al un canto desa plaça está una torre […] al un canto desta plaça, fázia la mar, están dos colupnas muy gruessas é muy altas; ençima de la una está Sant Jorge ençima del Dragon, é en la otra está Sant Marco, que es su devisa é su patron; éstas ansímesmo truxeron de Constantinopla […] entre estas colupnas é la yglesia de Sant Marco está el grant palaçio de la Señoría.[98]

Un inventario general de lo bizantino en Venecia, aunque sin muchas precisiones, es ofrecido, entre otras muchas obras que sobre ello tratan, por el libro de Hibbert.[99] Descartando también, por el momento, la mayor parte de la serie de leyendas populares que se narran a propósito de estos edificios, monumentos y lugares en que se hallan, procedamos a analizar brevemente algunas de las noticias suministradas por los viajeros, añadiendo también notas que, por su interés, nos parecen necesarias. De las dos columnas cercanas al mar nada diremos;[100] de los caballos sólo un poco.[101]

---

[97] Ed. Jiménez de la Espada 1995, 84-85.

[98] Ed. Jiménez de la Espada 1995, 112-113.

[99] Hibbert 1988, 357, con algunos errores. No cabe en estas páginas referirnos a todas la obras de arte trasladadas de Bizancio a la República veneciana. Una valoración reciente de este acervo cultural transplantado y algunos de sus precedentes clásicos en Romanelli 1997. Véase Fortini Brown 1999, 17-19, sobre los *pilastri acritani* y la "piazzeta", cuestiones de las que se hablará detenidamente más adelante.

[100] Las dos columnas monolíticas de granito rojo y gris que están cerca del agua fueron llevadas a Venecia desde Oriente en el siglo XII y había también una tercera que cayó a la laguna; una lleva un San Teodoro (Todaro) sobre su cima con un animal monstruoso que representa un dragón bajo sus pies y la otra un león de San Marcos, «adaptación alada de una "quimera" persa, siria o china», que llegó a ser la divisa de la ciudad, según escribe Hibbert 1988, 361, cuyos datos no hemos contrastado; una información similar se encuentra en multitud de obras, de la que se deduce que sólo las columnas son antiguas. Lo único que cabe señalar además es que el viajero español parece tener del todo claro que hay un dragón y, por ello, identifica al guerrero sobre él como San Jorge; el león alado es a su juicio, acertadamente, San Marcos.

[101] La útil Guía azul de Barber 1995, 398, señala, con la bibliografía pertinente, la opinión de que, junto al lugar donde se encontraba el trípode de Platea, en la terraza del templo del santuario de Delfos, los cortes en la piedra de un plinto rectangular (de un grupo escultórico conocido como Carro de Helios) tal vez correspondan a los cascos de esta cuadriga, hoy en Venecia. Añade, sin embargo, que otros autores afirman que los caballos venecianos derivan más bien de un grupo similar «made for Alexander the Great and set up at Corinth in 336 BC». Actualmente, sin embargo, se tiene la idea de que su factura se remonta a la tardía Antigüedad (mediados del siglo II d. C.), como se señala en Perocco 1979, 3. Fue Cristoforo Buondelmonti, un erudito viajero nacido en Florencia a finales del siglo XV, el primero que señaló en Constantinopla el emplazamiento, en el hipódromo, del pedestal de donde se supone que fueron tomados los caballos por los venecianos (véase Angold 2002, 228, con la bibliografía pertinente). Sobre el grupo de Venecia, véase, entre otras obras, el volumen citado Perocco 1979, con más de veinte trabajos sobre la famosa cuadriga y Galliazzo 1981, 1984 y 1985. Un

Conviene señalar en especial, sobre estos últimos, un sugerente estudio de Livrea 1999, que toma en consideración, especialmente, la memoria histórica de este segundo monumento en la literatura antigua para extraer algunas conclusiones. En efecto, al final de la primera parte del proemio de los *Lithica* órficos,[102] se encuentra una grandiosa descripción de los caballos del sol que, piensa Livrea, puede inspirarse en la famosa cuadriga de la que aquí tratamos; una descripción de esta, en cierto modo concorde con la del texto órfico, se encuentra también, por otra parte, en el historiador bizantino Nicetas Coniates.[103] «Si tratta» —escribe Livrea—[104] «della celebre quadriga del IV/III sec. A.C. attribuita a Lisippo, e dedicata dai Rodii al Sole in Delfi dopo la liberazione dall'assedio di Demetrio Poliorcete nel 304»; el grupo es mencionado por Casio Dión, Apiano, Valerio Máximo y recordado por Plinio en su *Naturalis historia*, apareciendo también en los *Excerpta de signis* del Pseudo-Codino, como este mismo investigador menciona con las indicaciones bibliográficas pertinentes. «E'incerto» —prosigue Livrea[105] haciéndose eco de algunas críticas— «se il gruppo broncineo sia giunto a Costantinopoli direttamente da Delfi, oppure dopo un soggiorno intermedio a Roma: è invece certo che rimase nella capitale bizantina fino al 1204, quando Enrico Dandolo, il novantenne doge trionfatore della Quarta Crociata sepolto in S. Sofia, lo fece portare a Venezia, ove ornò prima l'Arsenale, e finalmente la facciata della Basilica di S. Marco. Anche se non possiamo qui affrontare la discussa questione della paternità lisippea, sembra impossibile sottrarsi all'incanto della continuità di funzione del gruppo bronzeo che […] ha celebrato per seicento anni a Delfi la vittoria dei Rodii, per novecento anni a Costantinopoli (di cui rappresentava la Τύχη) la vittoria di Costantino, ed infine per quasi ottocento anni a Venezia la vittoria dei crociati». La cuadriga en cuestión, añadamos nosotros, fue llevada a París por las tropas napoleónicas y devuelta años más tarde a Venecia donde, hoy día, se encuentra en el museo de San Marcos ya que la que está colocada a la entrada, a merced de las inclemencias del tiempo, es una copia. La mención de los *Lithica*, según Livrea, debió de ser escrita a finales del siglo IV, en el reinado de Valente, momento en que ya se encontraba el monumento colocado en Constantinopla, adonde había sido llevado por Teodosio II «e dove certamente ebbe

libro de interés, relativamente reciente y dedicado a otros aspectos que los puramente arqueológicos o artísticos (se desarrollan aquí consideraciones que tienen que ver con la identificación del monumento como *Quadriga Christi*, es decir, como una metáfora de los cuatro Evangelistas y la historia de esta idea, que parece nacer en el año 394, en una carta de San Jerónimo a San Paulino de Nola) es, finalmente, el estudio de Jacoff 1993. En lo que se refiere al Trípode de Platea mencionado en esta misma nota, recordemos que se conserva todavía (aunque bastante dañado) en el hipódromo de la vieja Constantinopla, adonde fue llevado por Constantino el Grande; véase Madden 1992.

[102] Ed. Giannakis 1982, 143.

[103] Ed. Van Dieten 1975, 169, 60-3.

[104] Livrea 1999, 95.

[105] Livrea 1999, 96.

occasione di vederla il misterioso poeta orfico, al quale per la prima volta possiamo assegnare un *ubi consistam* sicuro».[106]

En lo que se refiere a esas «muchas losas de jaspes é mármoles ansimesmo» de las que Tafur habla, como el lector puede imaginarse, tampoco cabría comentar mucho ante información tan imprecisa; sin embargo, no nos resistimos a lanzar la hipótesis de cuáles hayan podido ser esos "mármoles" que Tafur sin duda vio y de los que pudo oír más de un comentario. Como es bien sabido, pocos fueron los edificios que se construyeron en época de Justiniano siguiendo el patrón de Santa Sofía; pero hay un precedente de esta gran iglesia, desaparecido ya y con fragmentos de adorno desperdigados por diversas construcciones, museos y países, que es la iglesia de San Polieucto, hecha construir entre 524 y 527 cerca de su palacio por Anicia Juliana (463-528), hija del que fue emperador de Occidente en 472, Flavio Anicio Olibrio. El edificio ya no existe hoy, como se ha dicho, pero sus cimientos indican que fue un templo, si no tan grande como el de Santa Sofía, sí considerable por su tamaño (un cuadrado de 52 m sería su centro) y de gran riqueza en lo que toca a su ornamentación.[107] Se sabe relativamente poco de su historia. Una breve mención nos ofrece un viajero latino entre 1063 y 1081: «En el camino de la iglesia de los Santos Apóstoles […] se encuentra la hermosa y gran iglesia del mártir Polieucto y en ella se halla su cabeza»;[108] la mayor parte de los descubrimientos modernos han sido realizados por R. M. Harrison, arqueólogo que trabajó en un proyecto de la Fundación Dumbarton Oaks, dependiente de la Universidad de Harvard. La decoración, por las piezas que conocemos, era desde luego espectacular y, como la iglesia fue abandonada en el siglo XI, los expolios se sucedieron. Conservamos diversos tipos de capiteles, nichos rellenos con pavos reales (uno en el Museo Arqueológico de Estambul)[109] que se piensa son de influencia sasánida, y otras muchas cosas. Por cierto que el marido de Anicia Juliana había combatido en Oriente y de ahí —según

[106] Livrea 1999, 96.

[107] Como señala Signes Codoñer 2000, 87, la construcción de la propia Santa Sofía se debió, en cierto modo, al «deseo de superar la iglesia de San Polieucto edificada por la noble patricia Julia Anicia, que era ya considerada un intolerable intento de eclipsar por parte de un particular la magnificencia del emperador». Conviene recordar que Juliana formó parte tal vez del grupo de aristócratas que vieron sin duda como una afrenta el matrimonio de Justiniano con Teodora. «Juliana's consciousness of her imperial lineage and regrets for not having founded an inmortal dynasty are evident in the verses of the epigram carved in large letters all round the nave of the church and outside the narthex. Undoubtedly» —concluye Garland 1999, 19— «Juliana felt contempt for Justin and his heir [Justiniano], and even more, one assumes, for Theodore. As a champion of chalcedonianism, or orthodoxy, Juliana's opinion of the monophysite Theodora would have been even more pointed». Sobre el epigrama mencionado, véase Connor 1999; para la vinculación de Juliana y su iglesia con los ideales constantinianos y otros aspectos, Speck 1991, Milner 1994. Para su familia, la magna obra de Harrison 1986, 418-420.

[108] Ciggaar 1976, que estudia el ms. Oxford, Bodleian Library, Digbey lat. 112, ff. 17-18v.

[109] En general, sobre el motivo, véase Harrison 1986, 117-121 y Stander 1996; sobre la inscripción del nicho conservado en el actual museo arqueológico de la antigua Constantinopla véase Mango 1991, 237 y lam. 8. A juicio de Cormack 2000, 42, que reproduce también el conocido nicho, «like the carving of St Sophia a few years later, the delicate cutting and repertory of forms [de San Polieucto] show innovation and a transformation of the conventional antique models».

se cree— puede haberle venido a tan ilustre señora su gusto por adornos tan exóticos; sin embargo, los historiadores del arte que han estudiado el famoso manuscrito de Dioscórides (hoy en la biblioteca de Viena), encargado también por ella, destacan paradójicamente el clasicismo de las figuras pintadas al principio de este maravilloso códice escrito en mayúscula bíblica tardía: Anicia fue, sin duda, una mujer de variados gustos.[110]

Para alguno de estos historiadores, esta iglesia, con sus muchísimos adornos repartidos aquí y allá,[111] tal vez haya dado origen a una nueva

[110] Para Cavallo 1967, 98, este suntuoso códice, ricamente ilustrado, muestra, en lo que toca a su caligrafía, un "decadente manierismo". Se piensa que es de principios del siglo VI, «a period of classical revival» en lo que toca al arte, en opinión de Hutter 1988, 75, que llevó a una época de oro en la producción de libros. Sin embargo, las características tanto arquitectónicas como decorativas de la iglesia de San Polieucto se apartan de lo clásico. Un par de teorías al respecto recoge Rodley 1994, 111-114; véase, sobre todo, Harrison 1986, 416: «There was clearly in the 520s in Constantinople» —escribe este investigador— «a fashion for things Persian, although whether Anicia Juliana led the fashion or followed it is not known. The exuberant display in St. Polyeuktos of novel Sassanian designs together with the more familiar classical motifs, all executed with unparalleled virtuosity, must represent a deliberate programme. Although it is tempting, particularly in view of Justin I's religious policy (which had recently re-established orthodoxy) and of Byzantine hostilities with Persia, to look for a religious or political statement in this combination of motifs, it seems unlikely that the programme was more than one of ostentation by the head of a singularly noble family with imperial antecedents in both East and West. This ostentation took the form of a re-creation of the Temple of Salomon, whose decorative motifs may be presumed to have contributed, albeit at several removes, to Sassanian designs».

[111] Está fuera de lugar hacer aquí un estudio de estos restos, y de las influencias bizantinas recibidas antes de la Cuarta Cruzada; señalemos solamente alguna bibliografía de interés: Buchwald 1964 estudia detenidamente los capiteles de la iglesia veneciana comparándolos con otros muchos; algunos, a su juicio, fueron esculpidos para San Marcos en talleres de finales del siglo XI pero otros, tal vez *spolia* primitivos bizantinos, sirvieron a estos talleres como modelos para su producción. Numerosos motivos de esta ornamentación, esculpidos con la misma técnica, se pueden encontrar en Constantinopla por la misma época (Kariye Çamii, Fetiye Çamii, Zeyrek Çamii). «Ornament in the Kariye Camii which is so close to that of San Marco that it seems to have been carved by the same workshop» —escribe Buchwald 1964, 170— «can be dated to the same period as the San Marco ornament also because of historical and archeological factors. Numerous motifs in the Kalendar Camii which closely relate to San Marco motifs must have been carved at about the same time. Ornament in Salonica, probably under the strong influence of Constantinople, can also be related to that of San Marco; the ornament of the Panaghia Chalkeon is particulary important, because it is dated by inscription to the second quarter of the 11th century». Buchwald 1962-63 viene a sacar conclusiones del mismo estilo a propósito de otros ornamentos de San Marcos. Mathews 1976, 89, 10-26 (foto), por ejemplo, habla de un extraordinario "templon parapet", del que se afirma ya que fue tomado de San Polieucto y conservado en el casco vacío que es el conjunto arquitectónico del Pantocrátor (Zeyrek Çamii), señalado igualmente por Harrison 1986, Pl. 171, y otros; también, para lo que se refiere a otras piezas tal vez procedentes de la iglesia de Anicia Juliana, véase Harrison 1986, 164-165 y 415-418. Sodini 2002, 139, señala que se utilizaron *spolia* procedentes de San Polieucto en la iglesia erigida en 907-8 por Constantino Lips (Feneri Isa Çamii). Mencionemos igualmente el estudio de Vickers 1989, y recordemos que, de otro capitel de esta misma iglesia en Barcelona, ya escribió Harrison 1973, pieza esta última que hemos tenido ocasión de contemplar en Madrid (Cortés Arrese 2003, 223-225). Algunos de los escultores que trabajaron en San Polieucto sin duda fueron contratados para trabajar luego en Santa Sofía; una comparación del capitel de Barcelona mencionado (tipo 3 d i) con capiteles de la gran iglesia de Justiniano así lo pone de manifiesto, como señala Harrison, 1986, 417, extendiendo estos resultados a otros capiteles de la iglesia de San Sergio y San Baco. Para un resumen de los datos arqueológicos expuestos en estas páginas, véase el manual de Krautheimer 1981, 258-259 y Harrison 1989. El magno estudio dirigido por Harrison 1986, sigue siendo fundamental en lo que toca a una

moda; pero lo que realmente nos interesa aquí es el hecho de que conservamos de ella, en el Estambul de hoy, dos pilares encontrados en las ruinas, con capiteles cubiertos de un acanto ralo y poco clásico mientras el cuerpo, sin embargo, tiene exuberantes pámpanos de corte mucho más clásico. Pues bien, hay además otros dos, al parecer compañeros de los anteriores, que son los que se encuentran precisamente hoy día en la "piazzeta" de San Marcos en Venecia (*pilastri acritani*); proceden de Acre, de donde fueron tomados en 1268 y adonde llegaron, provenientes de las ruinas de San Polieucto, para ser utilizados posiblemente como ciborio de un altar.[112]

Según afirma Strube,[113] la ornamentación de los *pilastri acritani* puede ser atribuida sin la menor duda a la iglesia constantinopolitana; cita además la opinión de Deichmann, autor de un trabajo anterior que aquí mismo recogemos: «attestano [estos pilares] un gusto decorativo che non ha veri precedenti nella scultura architettonica costantinopolitana, ma forse nemmeno nell'architettura tardoantica nel suo insieme […] In primo luogo è caratteristica l'applicazione intensa del lavoro a giorno per quasi tutte le parti del rilievo, in secondo luogo la trasformazione dei disegni tradizionali».

larga serie de detalles de interés, así como también, más en concreto, sobre otros capiteles de la fachada oeste de San Marcos, probablemente de San Polieucto igualmente.

[112] Una excelente fotografía en color de ellos y su entorno puede verse, entre otros muchos ejemplos posibles, en Kaminski 2000, 100; para mayor detalle véase la fig. 1 (tomada del libro de Harrison 1986, lam. 154 y 155). Nos gustaría llamar la atención sobre el curioso hecho de que Gentile Bellini, en su conocida pintura *Procesión en la plaza de San Marcos* (1495), se toma la molestia de representar uno de esos pilares de Acre, casi indistinguible en una primera ojeada al cuadro, como formando parte de la detallada representación de la plaza, símbolo, junto con los costosos trajes de las familias más importantes de la República retratadas en la procesión, de una grandeza que ya se estaba perdiendo. «In the last quarter of the fifteenth century,» ha señalado Jardine 1996, 119, quien reproduce el cuadro de Bellini en 120, «when Venice ceased to dominate Mediterranean trade, the Senate poured huge quantities of its wealth into ostentatious expenditure on the physical fabric of the city, as if to demonstrate by its architectural grandeur that it remained in a strong position in the internal power politics of Europe».

[113] Strube 1984, 51 y 64; para una descripción técnica de estos pilares y de otros similares encontrados en las excavaciones véase Harrison 1986, 133 ss.

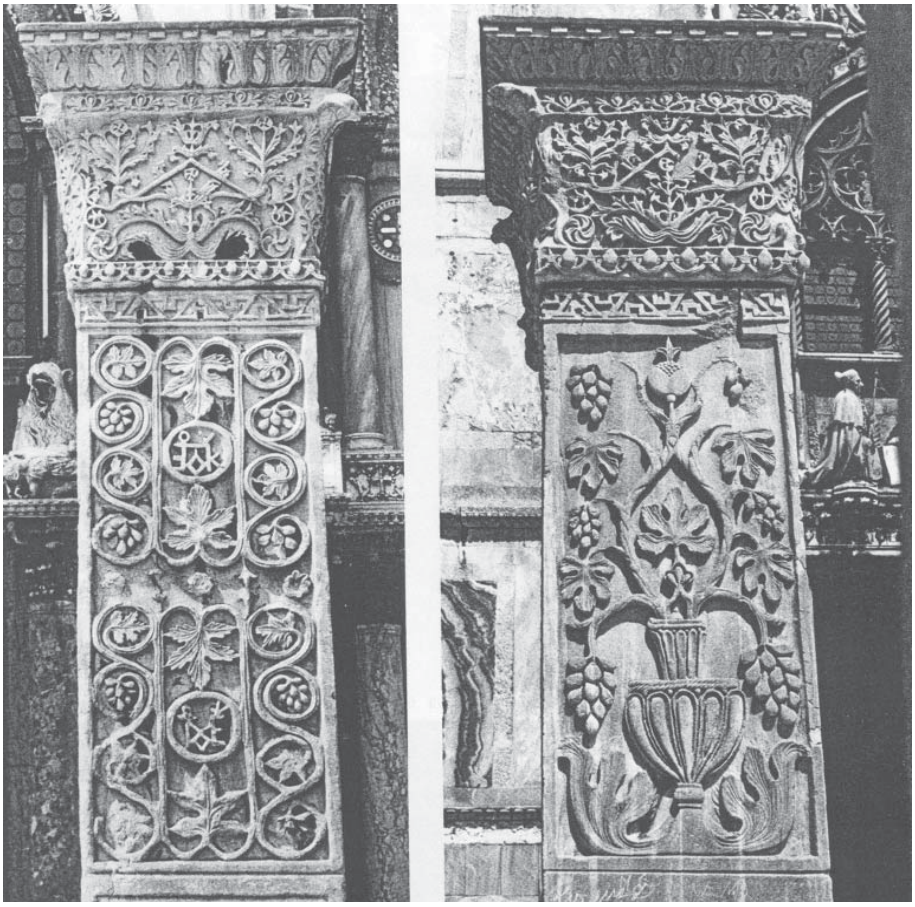

Fig. 1: Pilastri Acritani

Lo que acabamos de decir en relación con los famosos *pilastri acritani*, tal vez aludidos por Tafur de una manera muy ambigua pero, sin duda, contemplados en su viaje y casi seguro que elogiados, en virtud de su antigüedad, procedencia y significado, por sus guías, pertenece al mundo de la arqueología. Un historiador del Imperio como Donald M. Nicol escribe que nadie que hubiese paseado por el centro de Venecia podía haber dejado de percibir a Bizancio en el ambiente, «it was like a museum of Byzantine artefacts and souvenirs»,[114] de modo que, como complemento a nuestra idea de que el viajero español se refería a tan famosos mármoles, pasaremos revista a la influencia cultural que, en general, los *pilastri* parecen haber ejercido sobre la vida veneciana y, al mismo tiempo, a las posibles razones por las que los venecianos se debieron de traer de Constantinopla estas obras de arte.

[114] Nicol 1988, 182.

No es sino una forma más de reconstruir una parte del mundo que a Tafur le fue dado contemplar en su periplo, una especie de modesto estudio de "microhistoria". Para ello, tiene mucho interés un trabajo de Dorigo 1990 que versa sobre el problema original/copia; a juicio de este estudioso, la veneración por lo antiguo se presenta en Venecia a diversos niveles; en primer lugar, puede hablarse de un nivel "simbólico-celebrativo" no desprovisto de ingredientes mitológicos. En una ciudad como esta, «legata alla continuità romaica orientale» cabría dentro de este nivel el papel desempeñado por la cuadriga traída de Constantinopla, el grupo de los Tetrarcas, los *pilastri acritani* y otros elementos como los "pastiches" de Marco y Teodoro en las grandes columnas del lado del mar, más alguna otra cosa. Hay, en segundo lugar, un nivel "protector-cultual" en el que entran a formar parte la liturgia y las reliquias, esto último algo que conocemos muy bien por los relatos de los viajeros medievales españoles a Bizancio, especialmente Ruy González de Clavijo, quien, con gran disgusto de José María Blanco White, dedica páginas a inventariar, con gran devoción y detalle, las muchas cosas que le fueron mostradas en Constantinopla.[115] En el caso de Venecia, no pocos objetos del Tesoro de la catedral así como las cátedras de Pedro y Marcos pueden ser incluidos en este apartado.[116] Finalmente, en el tercer nivel, que Dorigo denomina "profiláctico-apotropaico", hay que tomar en consideración la presencia de ángeles pintados en las paredes de las iglesias o de motivos zoomórficos en las de algunos edificios.

En opinión de Greenhalgh 1990 sin embargo, mucho más concreto en su visión y volcado hacia los aspectos políticos, las características fundamentales de la reutilización de materiales antiguos en el arte veneciano, asunto sobre el que versa su estudio, podrían sintetizarse de la siguiente manera. En primer lugar, con excepción de los Tetrarcas, que tal vez no fueron re-

[115] A este respecto, y mucho más allá de las críticas de Blanco White, sobre las que puede verse Bravo García 2003a, 659, n. 156, hay ejemplos mucho más exagerados de devoción a las reliquias en el propio Bizancio que la curiosidad, interés y reverencia mostrada por González de Clavijo. En general, sobre los viajeros españoles y las reliquias, véase Bravo García 2003b, 133-135.

[116] No dejemos de incluir aquí la famosa Pala d'Oro, de la que Tafur, *Andanças*, ed. Jiménez de la Espada 1995, 110, no se ahorra la descripción: «[…] é está uno como retablo, que ellos llaman la Pala, toda cubierta de perlas é piedras; é de aquí non conviene más escrevir, porque sería alargar mucha escriptura». Aunque nuestro viajero no desciende a los detalles (es decir, que algunos de los esmaltes, en concreto los siete de la primera fila, todos de gran tamaño y con el arcángel San Miguel en su centro, son bizantinos y traídos de Constantinopla, muy probablemente del monasterio del Pantocrátor, tras la Cuarta Cruzada), sí que es verdad que, al hablar en general de las muchas maravillas que se encuentran en la famosa iglesia de San Marcos, escribe lo siguiente: «É este dia fui ver el thesoro de Sant Marco, é fueron conmigo algunos de la çibdat, que me lo fizieron mostrar todo, aunque todo lo tienen de fuera» (*Andanças*, ed. Jiménez de la Espada 1995, 109). ¿Cabe entender aquí que gran parte de todo ello ha sido traído de fuera de Venecia o, más bien, que la mayor parte de las obras están exhibidas fuera del consabido "tesoro" de una iglesia catedral? Nada dice a este respecto la erudita nota de Jiménez de la Espada 1995, 398, quien señala que la Pala, «obra bizantina única en su género y de inestimable valor artístico» en su conjunto, fue encargada por el dux Pedro Orseolo I en 976 a artesanos de Constantinopla y que fue llevada a Venecia en 1105 ya bajo Ordelafo Falier; «sufrió» —eso sí lo dice este autor— «varios aumentos de piedras preciosas y sensibles restauraciones en 1209 y en 1345». Precisiones acerca de estos datos pueden encontrarse en Frazer, "Pala d'Oro", en *ODB*, *s.v.*

conocidos por el público como paganos, puede decirse que existe un cierto prejuicio contra el material pagano. Por supuesto, esto no quiere decir que la mayor parte del mármol utilizado para San Marcos no fuese de origen oriental, pero lo que interesa destacar es que, en el sentir de Greenhalgh «there were very few, if any, local antiquities used in Venice and no visible attempt to underline local traditions».[117] Hubiera sido muy fácil, por ejemplo, importar antigüedades romanas del área próxima a la ciudad y luego exhibirlas; sin embargo, esto, prácticamente, no se llegó a hacer. Para este investigador —ponemos las cursivas nosotros— el material reutilizado en San Marcos puede ser considerado, *pura y simplemente, un ejemplo de genocidio cultural*, «given the Venetian view that the Sack of 1204 was a judgment upon Constantinople for her decadence, corruption and falsity».[118] La mezcla de lo antiguo y lo bizantino, nada raro en el Sur de Italia, no fue por tanto lo que Venecia decidió elegir en un principio[119] sino que, mucho más tarde —una vez sojuzgado Bizancio—, acudió al expediente de traerse de tierras del Oriente elementos artísticos bizantinos sueltos y completar así las influencias bizantinas, es decir, cristianas, ya recibidas. «For, except for some interlace and a very few columns, there are *no* Western Roman spolia displayed on S. Marco, although plenty of Byzantine material. The reason» —concluye este investigador— «may, by analogy with Theodoric's importation of byzantine capitals for Ravenna, have to do with Venice's feelings of political inheritance from the Byzantine Empire, or perhaps with a distaste for pagan material».[120] No hay que olvidar que, en opinión de Dorigo,[121] que no se refiere concretamente a materiales reutilizados, es sólo en el siglo X «cuando podemos ver ya claramente imitaciones venecianas de modas de Constantinopla en una época caracterizada por el renacimiento de la dinastía macedónica»; las obras de San Marcos, iniciadas por la familia Contarini, lo muestran claramente.[122]

En este mismo sentido —referido también a la historia del arte aunque desde un punto de vista político—, Zucchetta[123] por su parte, citando ideas de Demus,[124] comparte la opinión de que Venecia tuvo «un proprio Protorinascimento, cioè, oltre alla conquista dell'Est e dell'Ovest, si ebbe anche la conquista di un passato, d'un passato nazionale che legitimasse le riven-

[117] Greenhalgh 1990, 159.

[118] Greenhalgh 1990, 160.

[119] En opinión de Dorigo 1997, 40, que coincide aquí con las ideas de Greenhalgh, «it is certainly not easy to find a Byzantine-style culture in the *Venetiarum provintia* of this time».

[120] Greenhalgh 1990, 161.

[121] Dorigo 1997, 42; Schultz 1997, 84.

[122] Para un análisis artístico de esta famosa iglesia véase, entre otras obras, Demus 1960 y 1984; sobre este último aspecto, es de interés también Bertoli - Niero 1987.

[123] Zucchetta 1990.

[124] Demus 1995, 121-122; también Greenhalgh 1990, 164, n. 56, trae a colación Demus 1966, donde se viene a decir que, en general, las obras de la Antigüedad pagana no parecen haber encontrado especial favor entre los venecianos y que, por ejemplo, la famosa cuadriga traída de Bizancio no influyó en modo alguno en la escultura veneciana (Demus 1966, 143).

dicazioni di una supremazia e costituisse una tardiva autorizzazione storica all'impresa di Costantinopoli e alla costituzione di un impero coloniale nel Levante. Per estrinsecarsi figurativamente questa Renovatio non poteva prendere a modello l'arte pagana dell'impero romano, ma quella di un impero cristiano che, per i Veneziani del Duecento, era l'impero apostolico del Levante, quello bizantino-alessandrino».[125] Un colorido esotérico y fantástico no dejó de afectar también a estas hermosas piedras que vienen del siglo VI, los dos pilares de que hablamos, y aún mantienen su embrujo confundiendo a más de uno; para Hibbert,[126] por ejemplo, los dos son del siglo V, provienen de Acre y fueron tallados durante el reinado de Manuel Comneno (1158-1180) «cuyo nombre aparece en los medallones decorativos de los vástagos». La belleza de sus adornos, una marca del imponente edificio al que pertenecieron, como sabemos, parecen invalidar afirmaciones como estas; esos nombres, monogramas[127] al fin y al cabo, han fascinado a muchos intérpretes y, claro es, también al pueblo llano que los contemplaba a diario.

---

[125] Zucchetta 1990, 165-166. El colorido oriental, como sabemos, no es sólo bizantino en Venecia; escribe Brotton 2002, 40, que un historiador del arte describió esta ciudad como un gran *suq*', un zoco, «and more recently architectural historians have noticed how many characteristics of the city were based on direct emulation of eastern design and decor. The Rialto market, with its linear buildings arranged in parallel to the main arteries is strikingly similar to the layout of the Syrian trading capital of Aleppo, while the windows, arches, and decorative façades of the Doge's Palace and the Palazzo Ducale all draw their inspiration from the mosques, bazaars, and palaces of eastern cities like Cairo, Acre, and Tabriz, where Venetian merchants had traded for centuries». Concluye Brotton afirmando que la ciudad fue en sumo grado renacentista no sólo por su combinación de comercio y lujo estético sino, a la vez, por su admiración y emulación de las culturas orientales.

[126] Brotton 2002, 357.

[127] Una serie de monogramas en relieve, cuidadosamente esculpidos, en mármoles de San Polieucto es recogida en Harrison 1986, fig. L (1-14), 162, donde los números 12-14 son los que se hallan en los dos pilares venecianos (el cuarto monograma es ilegible). Con relación a esto puede decirse que Harrison 1986, 215-217, señala que existen no pocas marcas de ladrillos de San Polieucto construidas de forma muy parecida (13-15 de figura C) aunque, como es lógico, trazadas de manera mucho más tosca y descuidada; nada más aclara sobre ellas. Añadamos que también en tejas suelen aparecer en Bizancio signos o inscripciones «bearing names of craftmen or emperors», como escribe Kazhdan, "Bricks", en *ODB*, *s.v.*, y que marcas de este tipo las podemos encontrar en gran cantidad en Santa Sofía (véase la bibliografía pertinente en Cutler, "Masons Marks", en *ODB*, *s.v.*); una colección de estas γράμματα ὀρθομαρμαρώσεως, obra de los albañiles (τῶν τεκτόνων) recoge Antoniadou 1907, 97-100; véase Choisy 1997, 176-179. Cutler afirma que estas marcas servían para varios fines, «more functioning as invocations or records of the name or place of origins of a mason or his workshop than as assembly marks», como se creía antiguamente. Sobre monogramas en concreto, véase, en general, la ojeada ofrecida por Hörandner, "Monogram", en *ODB*, *s.v.*, y, para su lectura, Fink 1981, 75-86; hasta qué punto es interesante esta cuestión lo han mostrado recientemente Bendal-Morrisson 2003, que toman en consideración los hierros de marcar caballos utilizados por los bizantinos y sus indescifrables, por lo ambiguos, monogramas. En resumidas cuentas, volviendo a Venecia, por su factura y el lugar en que están, está claro que se trata, a nuestro parecer, de verdaderos monogramas más que de marcas de canteros o albañiles; en cuanto a su significado, dentro de la dificultad que casi siempre tienen, tal vez pudiera leerse, en la pilastra en que se encuentran los dos en perfecto estado, Πολυευκτου en el de arriba y Ουαλεντινιανου en el de abajo. El único que se puede leer, en la otra pilastra, es más difícil de interpretar. ¿Tendría sentido esa lectura? Valentiniano III era abuelo materno de Anicia Juliana; de todas formas, no estamos muy seguros…

Toso Fei,[128] por ejemplo, reproduce los tres monogramas, que él denomina «egizio-siriaci del V secolo» y no puede resistirse a dejarse llevar por el profundo misterio que parece emanar de los *pilastri*[129] y avivar la fantasía del pueblo —y no sólo de este—; «tra i segni criptici che li compongono, i linguisti sono riusciti a riconoscere le frasi "A Dio supremo, sommo, massimo, esauditore" (o forse "Alla Vergine, alla divina madre, alla deipara") su quello verso Palazzo Ducale. Di sicuro il piccolo cerchio che si trova all'interno degli insiemi rappresenta Dio como sole illuminatore, e sovrasta la prima lettera di ogni composizione». ¿Hay quién ofrezca más fantasías por tan poco?

Lo que no deja de ser una fantasía, pero eso sí, de muy diferente estilo, es suponer que estos mármoles procedentes de Constantinopla, erguidos en la "piazzetta" ante la Porta della Carta y conocidos de todos, pudiesen haber influenciado de algún modo la imaginación de los pintores más allá de la mera copia de ellos; sabemos que Gentile Bellini, un pintor ya citado,[130] realizó un retrato de Mehmed II el conquistador de Constantinopla, «con una técnica que es un tributo a la habilidad de la tradición pictórica veneciana»,[131] en el que están muy presentes dos pilares que, aunque no exactamente iguales, recuerdan bastante a los procedentes de San Polieucto. En definitiva, aunque no es posible asegurarlo, tal vez, en la información a la que tuvo acceso Tafur y que en su obra recoge de modo tan poco preciso, haya una alusión a estas dos últimas piezas, los *pilastri acritani*, que, como sucede con la famosa cuadriga y algunas otras obras de arte bizantinas, se encuentran todavía en Venecia, coloreadas por las leyendas[132] y a no mucha distancia unas de otras.

---

[128] Toso Fei 2002, 144; la bibliografía dedicada a estos temas, muy de moda, que el libro recoge, es abundante.

[129] Connor 1999, 501, anota que a estos *pilastri* se atribuyó con el tiempo "legendary qualities".

[130] Véase, L. Hawkins, "Gentile Bellini", en Turner 2000, vol. I, 163-166; sobre su estancia en Constantinopla, Chastel 1999, 289 ss.; «le séjour de Bellini à Constantinople est incontestable et l'on possède par bonheur des détails de ce séjour […] qui dure de septembre 1479 à janvier 1481». Chastel 1999, 290.

[131] Jardine 1996, 28 y reproducción en 29; llama la atención esta misma autora sobre el parecido que hay entre estos pilares de Gentile y los de *La Anunciación con San Emidio*, obra de Carlo Crivelli en 1486 (reproducción Jardine 1996, 7). Sería interesante seguir la pista de esta moda de pilares en pinturas siguiendo la producción de pintores renacentistas, venecianos o no, y sacar conclusiones a la manera de la estupenda obra del maestro de la "microhistoria", Ginzburg 1984, 84 ss., donde se establece un *stemma nasorum* que persigue demostrar la presencia de la imagen del cardenal Besarión en una serie de pinturas, alguna de ellas del propio Gentile Bellini. Para una introducción general a la metodología y resultados de los trabajos de Ginzburg, véase Serna - Pons 2000.

[132] Señalemos de nuevo que, ya desde antiguo, se ha sacado a relucir que San Polieucto imitaba las medidas y la decoración del templo de Salomón, descrito en la Biblia (Harrison 1986, 410-411, con interesantes detalles); sin embargo, es menos conocido que la reutilización de los *pilastri acritani* en Venecia respeta también, en cierto modo, ese mismo patrón legendario. Como leemos en Howard 1997, 126-127, «to convey the image of wise government, the Republic turned to the biblical precedent of Solomon, whose palace lay alongside his temple, exactly as the Palazzo Ducale flanked S. Marco. Like the Palazzo Ducale, Solomon's seat, as described in the first book of Kings, chapter 7, consisted of three parts linked by arcades […] the sculptural group of the *Judgment of Solomon* on the corner facing S. Marco confirmed the connection. The link» —apostilla esta investigadora— «was reinforced by the presence of the two colossal columns in the Piazzetta, which served as a reminder of the two huge bronze pillars erected for Solomon by Hiram of Tyre».

Se trataba únicamente de un detalle sin mucha importancia, a menudo olvidado o desconocido por los no especialistas como ha señalado Nigel G. Wilson,[133] que puede arrojar una nueva luz sobre el texto de un viajero español y, por lo tanto, servir como ejemplo de los múltiples vericuetos que cabe descubrir en las relaciones entre Bizancio y la Europa occidental o mejor dicho, en este caso y por lo que nos toca, entre Bizancio y España.[134]

5. En conclusión

Lo que hemos expuesto aquí son retazos del mundo que conocieron los viajeros, de lo que les impresionó u oyeron que había impresionado a otros, y están iluminados por el conocimiento que hoy tenemos sobre ese mundo. Cada viajero, a la hora de contemplar a la gente que visita —ha escrito Micheau,[135] hablando de la descripción de Constantinopla hecha por Ibn Battuta, «cherche davantage à se retrouver dans l'autre qu'à le connaître»; así, todo le recuerda a este viajero y se compara con lo que ha visto en su propia patria (monasterios, monumentos, monjes, prácticas religiosas…). Esto es una constante. Sin embargo, existe una verdadera frontera a la hora de tener esa "experiencia" del país visitado; en Constantinopla por ejemplo, «pays chrétien, Ibn Battuta est plus inquiet qu'émerveillé: la langue grecque, le son des cloches, le porc, le vin, les monastères, la croix, autant de signes qui marquent dans le paysage la distance religieuse et culturelle».[136] El viajero, por lo tanto, a la vez que se siente un extraño ante "el otro" se reencuentra a sí mismo en su identidad frente "al otro". Sin lugar a dudas, por otra parte, el viajero pierde un tanto de su individualidad ya que es muy tradicional; queremos decir que todos se copian unos a otros; a veces lo reconocen y otras no. Ordóñez por ejemplo, un viajero del siglo XIX[137] al que ya hemos mencionado en estas páginas, describe Santa Sofía como «un confuso y tosco recuerdo de un gusto que ya no existe», lo que no parece ser sino un calco de la descripción anterior de Alfonso de Lamartine,[138] viajero al que, en otro lugar de su obra, reconoce haber leído. Tafur leyó a González de Clavijo, lo cita y en ocasiones parece seguirlo sin mencionar su nombre; hay un caso además en este nuestro Pero Tafur —el divertido pasaje en el que unas atrevidas muchachas enseñan su trasero en una piscina cada vez que recogen las monedas que los ociosos mirones les arrojan— que es un calco de una anécdota contada por un humanista italiano. No sería nada raro, por otra parte,

[133] Wilson 1983a, 302; hace hincapié en ello este autor, señalando al tiempo que todo lo traído de Constantinopla fue un botín conseguido «por los implacables miembros de la Iglesia militante».

[134] Una sintética exposición de estas relaciones, con una amplia bibliografía que ya ha dejado de estar al día, puede verse en Bravo García 1999b.

[135] Micheau 1987, 64.

[136] Micheau 1987, 64. «Le voyage» —escribe Malamut 2000, 209-210— «transporte l'individu dans un espace où, n'étant plus reconnu par son entourage, il perd son identité». Tal vez una manera de recobrarla y mantenerla, es mesurar cada cosa que se ve con las coordenadas habituales para cada uno.

[137] Ordóñez y Ortega 1882, 194.

[138] Véase, entre otros, Kelly 1989, 35-36.

que el propio Clavijo conociera el famosísimo relato escrito por Marco Polo; por ejemplo, como ya señalamos en otro lugar,[139] su descripción[140] del paraje donde se yergue el famoso "árbol seco" o "árbol solitario", que aparece en profecías bizantinas[141] y turcas y tiene que ver con la leyenda del "manzano rojo",[142] se une inequívocamente a una vieja tradición aunque no tiene por qué depender necesariamente del viajero veneciano, lo mismo que Tafur no tendría por qué haber leído obligatoriamente la anécdota de las alegres chicas en otro autor (podría haber visto esa práctica, se la podrían haber relatado, etc.). Se trata, pues, de rasgos de su manera de proceder que, en muchas ocasiones, no anulan el valor de sus relatos, los cuales, incluso, pueden llegar a tener valor de auténticas fuentes históricas como ya se ha dicho. Junto a las habituales observaciones (cada vez más regladas de acuerdo con la concepción ya vista de lo que es un "viaje"), observaciones sobre costumbres, política, comercio, religión y otras muchas cosas que se revelan acertadas —todo ello teñido en ocasiones por el prejuicio, viejo conocido tanto del relato de viajes como de la mismísima historia y deformado también, en ocasiones, a causa de un mal traductor, por problemas de transmisión textual, por una confusión del propio viajero o por cualquier otra cosa—[143] destacan igualmente en este tipo de literatura no pocas referencias a creencias relacionadas con las supersticiones populares que ayudan a trazar, con su colorido mágico o simplemente maravilloso, un retrato todavía más completo de los pueblos que vieron quienes la escribieron. Este último material, siempre interesante, procede igualmente de una mentalidad, la de Bizancio en concreto, que hunde sus raíces en el mundo antiguo y de ahí la atención con que debe leerse esta literatura toda —no sólo los viajeros españoles, cla-

[139] Bravo García 2003b, 146 ss.

[140] Ed. López Estrada 1999, 201; sobre las fuentes de este motivo literario, véase Pelliot 1963, vol. II, 627-637, un trabajo que impresiona por su erudición.

[141] Entre otros trabajos suyos, véase para esta cuestión Yérasimos 1992, 609-610.

[142] Bravo García 1999a, García Ortega - Fernández Galvín 2003, 109, v. 866, y 129, n. 43, así como Ayensa 2003, 359, con bibliografía.

[143] Para lo primero véase Bravo García 2003a; en lo que a los posibles efectos de un guía y su traductor se refiere, Berger 2002, 187, llama la atención sobre la en ocasiones ininteligible descripción de Constantinopla hecha por Ibn Battuta en la que no sabemos lo que él mismo inventa y lo que inventa su guía griego o el intérprete de este al árabe. Se lee en este texto que Santa Sofía, llamada por los bizantinos *Aya Sufiya* fue construida por Asaf, un visir leal a Salomón según la tradición islámica, que era hijo de Barakhya y este, a su vez, hijo de la tía por parte de madre del propio Salomón. Que la interpretación arranca del griego ἅγια (pronunciado *aya* ["santa"]) y que esta versión identifica el nombre de la iglesia griega con Asafiya, lo que lleva a Asaf y Salomón, es señalado por Berger quien, a su vez, recuerda que es la primera aparición de un motivo que formará parte, más delante, de la colección de leyendas turcas sobre la construcción de la iglesia de Justiniano, acerca de las que véase, en general, Yérasimos 1990. No es este el único caso de apropiación por los turcos del pasado griego; sobre el pasaje, escribe Izzedin 1951, 193, que pudo ser escrito «sous la dictée d'ibn Battouta ou sous la plume de son rédacteur, ibn Djozay al-Kalbi». En tercer lugar, los efectos de una mala traducción, lectura o de una información mal entendida (un topónimo, por ejemplo, o el nombre de una iglesia…) son frecuentes en este tipo de literatura; finalmente, Treadgold 1997, 962, n. 36, ha vuelto a llamar la atención sobre el hecho de que los manuscritos del relato de Benjamín de Tudela varían a propósito de cuestiones fundamentales para entender la economía bizantina y los ingresos del estado. Remitimos a Ochoa 1990.

ro es— como testimonio de la pervivencia de ese modo de pensar, aparte de por otros intereses evidentes.

Mencionaremos en este sentido, para terminar, sólamente un par de hechos que nos parecen especialmente destacables con vistas a señalar la importancia que informaciones de este tipo, *a priori* muy alejadas unas de otras, pueden llegar a tener. Nada hay que retrate mejor la integración entre las concepciones del fin de mundo en general y las de Constantinopla en particular —hemos escrito en otro lugar—[144] que una leyenda turca de la fundación de Constantinopla, elaborada sin duda después de la toma de 1453. Tras cavar los cimientos de la ciudad se descubrió una cúpula diabólica dentro de la cual, en siete lugares, había siete grupos de siete buitres cada uno, hechos todos de imán y piedras preciosas; todos los buitres de seis grupos estaban desprovistos de cabeza y, del séptimo, tan sólo dos la tenían. Todos ellos, sin embargo, llevaban al cuello un cartel que nadie pudo descifrar hasta que los sabios se dieron cuenta de que Dios, al principio, había creado a unos seres que sólo él conocía y que cada milenio fabricaban un buitre y lo colocaban en el interior de tan siniestro lugar. Cuando terminaba un milenio le cortaban la cabeza y metían otro nuevo y así sucesivamente. Gracias a la existencia del séptimo grupo, en el que tan sólo dos buitres conservaban su cabeza, los sabios pudieron comprender que seis criaturas creadas por Dios habían venido al mundo en seis ocasiones y que la séptima eran los hijos de Adán. Los conquistadores de Constantinopla, escribe Stéphane Yérasimos,[145] «creían por lo tanto que habían encontrado una máquina infernal que contaba inexorablemente cómo se aproximaba el fin de los tiempos»[146] y, para ellos mismos, merced a complicados cálculos, todo —incluida la propia conquista de Constantinopla, por supuesto— podía interpretarse como un preludio de la *kiyamat-ul-kiyama*, es decir, el "apocalipsis de los apocalipsis", según las

[144] Bravo García 2003b.

[145] Yérasimos 1992, 609-610; diferentes versiones publicadas en Yérasimos 1990.

[146] La interpretación de este oscuro texto, hemos escrito ya en Bravo García 2003b, queda aclarada —sólo en parte— si pensamos en la posibilidad de que, al excavar los turcos en la capital conquistada, apareciesen las ruinas de algo similar a un gran reloj hidráulico como el que mandó construir el normando Roger II en 1142 y es festejado por la conocida inscripción trilingüe (griego, latín y árabe) que se conserva a la entrada de la Capilla Palatina de Palermo (véase sobre ella Guillou 1996, 216-218, con el texto, comentario y bibliografía de interés). Al parecer, relojes como los que se encuentran descritos en este estudio —y que recuerdan muy de cerca a lo descrito en la profecía turca que acabamos de mencionar— hubo en Constantinopla, Bagdad y Damasco y son conocidos precisamente por fuentes árabes —una de ellas, el relato de un viajero, es mencionada aquí también— de modo que no es imposible que esta especulación profética recogida por Yérasimos se inspire lejanamente en un artefacto similar que realmente existió (véase Talbot, "Horologion", en *ODB*, *s.v.*, con información de interés). Por otro lado, los turcos en la época de Mehmed II tenían a su disposición no pocas traducciones persas y turcas de los textos populares referidos a la construcción de los diversos monumentos de Constantinopla. Representan estas, escribe Vryonis 1988, 115, no sólo la supervivencia del folclore popular griego referido a estos monumentos pasado al mundo islámico, sino, a la vez, la transformación «into a formal and learned tradition in the Islamic milieu» de lo que una vez fue folclore popular en el ámbito griego, de manera que las leyendas griegas se transformaron en algo perteneciente a la cultura literaria elevada entre los turcos y de ahí, pensamos, pudieron pasar a su propio "paradigma apocalíptico", como ocurrió con la profecía de la manzana y el manzano rojos, ya estudiadas por nosotros en Bravo García 199a.

creencias gnósticas apoyadas por la mística chiíta ismaelita. Un relato parecido, que debemos a Abul Hassan Ali al-Harawy, viajero del siglo XII,[147] describe un faro que parece estar en el hipódromo de Constantinopla en el que se encontraba un reloj que tenía doce puertas y, cada vez que pasaba una hora del día o de la noche, se abría una de estas y aparecía una figura que permanecía allí fuera hasta que la hora terminaba y luego volvía a entrar. Para el viajero árabe, los bizantinos tenían por cierto que este reloj era obra de Blinas (Apolonio [de Tiana]). Finalmente, el relato del mercader que Al Jazari encontró en Damasco en 1293, del que ya se ha hablado en nota, termina con un párrafo[148] que parece ir en esta misma dirección fantástica, aunque esta vez nada tiene que ver con lo profético, y, al mismo tiempo, está en las antípodas de lo que Tafur dejó escrito sobre la biblioteca que vio en Constantinopla:[149]

> Dentro de la iglesia de Santa Sofía existe un número de bibliotecas en las que se pueden encontrar todas las ciencias y, entre ellas, hay también algunas denominadas bibliotecas de las ciudades. En todas estas últimas, están escritos en libros los nombres de las ciudades, los ríos y las fuentes que hay en ellas, de dónde les viene su riqueza, cuáles son sus ventajas e inconvenientes e incluso qué tesoros y riquezas ocultas hay en ellas, indicándose también dónde pueden ser encontradas. De hecho, cuando los musulmanes

[147] Escribió este autor *Le livre des indications relatives à la connaissance des lieux qui doivent étre visités en pèlerinage* (fragmentos traducidos por Schefer 1881; el fragmento de la descripción de Constantinopla que nos interesa aquí está recogido también por Zakariya-ibn-Muhammed-ibn-Mahmud Abu Yahya al-Kazwini (siglo XIII) en su obra *Les Monuments des pays et l'histoire des serviteurs (de Dieu)*. Para todo esto, véase Vasiliev 1930, 294-296.

[148] Lo tomamos de Berger 2002, 189, quien precisa que este Hajji 'Abd Allah —así se llamaba el viajero en cuestión— no debió de haber entrado en Santa Sofía ya que le había sido prohibido y que los detalles con que nos obsequia «sound like second-hand knowledge».

[149] La descripción de Tafur, *Andanças*, ed. Jiménez de la Espada 1995, 100, nada tiene que ver con el colorido mágico de los textos árabes citados, aunque su aparente precisión ha dado más de un quebradero de cabeza a los intérpretes: «à la entrada del palaçio debaxo de unas cámaras está una lonja sobre mármoles, abierta, de arcos con poyos en torno bien enlosados é junto con ellos como mesas puestas de cabo á cabo sobre pilares baxos, ansí mesmos cubiertos de losas, en que están muchos libros é escrituras antiguas é estorias, é á otra parte, tableros de juego, porque siempre se falla acompañada la casa del Emperador; de dentro, la casa está mal parada, salvo cierto lugar do el Emperador é su muger é los suyos pueden estar aunque estrechamente». Véase Manaphes 1972, 60, que comenta brevemente el pasaje y añade que, por lo que se sabe, el último testimonio bizantino de antes de la caída de Constantinopla sobre la biblioteca imperial se lo debemos a Constantino Láscaris quien, siendo muy joven, vio en ella la obra completa de Diodoro de Sicilia (*De scriptoribus graecis patria siculis*, *PG* 161, col. 918A: «*ego omnes Diodori libros vidi in bibliotheca imperatoris constantinopolitani*»). Láscaris, cuya biblioteca se conserva en buena parte en la Biblioteca Nacional de Madrid, nos dejó una descripción de Constantinopla de cierto interés de la que aquí comentaremos sólo un detalle. Frente a la exageradísima alusión a la cisterna que hay debajo de Santa Sofía en la que, entre otras cosas, según González de Clavijo, Ed. López Estrada 1999, 132, «dezían que podría […] estar cient galeas» y en oposición al no menos exagerado comentario de Tafur, *Andanças*, ed. Jiménez de la Espada 1995, 58 (había debajo una cisterna «en que dizen que con velas tendidas puede estar una nao de tres mil botas»), Constantino escribe simplemente que, debajo de esta iglesia, «se contienen en cisternas numerosos canales de agua dulce, salada y pluvial»; véase Martínez Manzano 1998, 5 (el testimonio se halla en el manuscrito Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ambros. N 87 sup.). Amplio comentario sobre la cisterna en Egea 2003, 144-145, al que hay que añadir Cirac Estopañán 1964.

> llegaron, [los bizantinos] no fueron capaces de llevarse consigo todo lo que tenían, de modo que lo enterraron y lo anotaron en esos libros que guardan en la biblioteca de la iglesia de Constantinopla para más adelante ya que están convencidos de que esas páginas les guiarán de nuevo hasta lo suyo.[150]

A propósito de las muchas anécdotas teñidas de ese espíritu maravilloso que los viajeros nos ofrecen —en este caso en una referencia expresa a Roberto de Clari, un cruzado que estuvo en Constantinopla y narró su caída ante los latinos— Macrides[151] ha criticado no hace mucho a quienes suelen despachar todo ese material como una mera colección de cuentos que los griegos de la ciudad les contaron a unos viajeros occidentales de pocas entendederas; pensar así, escribe esta investigadora, es menospreciar al propio Roberto y a los habitantes de la ciudad y, por supuesto, no entender este tipo de literatura. Lo que tenemos aquí en concreto, según Macrides, es que «uno de los conquistadores de la ciudad, que decidió escribir un relato de todo lo que había visto y oído, al hacerlo dio a Constantinopla una nueva vida como ciudad griega, mucho tiempo después de que hubiese cesado de serlo; y lo hizo al preservar en su narración de la Cuarta Cruzada lo que los griegos decían y pensaban de su propia ciudad. Así, paradójicamente, en el relato dejado por Roberto de Clari lo que vemos es a Constantinopla a través de los ojos de los griegos». ¡Ahí es nada! Sin embargo, puede que haya algo más que Macrides no señala; lo mismo que, en sus escritos, Aristóteles no se recataba en incluir, junto a observaciones verificables y serias, otras que no lo eran tanto (los "se dice"[152] a propósito de cualquier asunto, objeto o animal, por ejemplo), así también, en los esquemas mentales de la Edad Media, la mezcla de lo que hoy llamaríamos "racional" con lo "irracional" está presente e incluso es detectable en los siglos XVI y XVII como también lo fue en Bizancio. Hay, por ejemplo, todo un naturalista, como Ulises Aldrovandi, autor de una *Monstrorum Historia* (Bolonia 1647), que nos sigue ofreciendo «una mezcla inextricable de descripciones exactas, de citas, de fábulas sin crítica, de observaciones que se refieren indiferentemente a la anatomía, los blasones, el hábitat, los valores mitológicos de un animal y los usos que puede dársele en la medicina o en la magia» que llegó a asombrar al propio conde de Buffon. No se trata de que el primero fuese más crédulo que el segundo, afamado naturalista, sino de que, «para Aldrovandi y sus contemporáneos, todo esto era *legenda*, cosas que leer».[153] Hacer la historia de algo es recoger todo lo que hay sobre ello: lo visto, lo oído, lo relatado por la propia

[150] La idea de una Constantinopla rica más allá de toda medida alcanza la categoría de un "mito urbano", como afirma Magdalino 2000, 159, y son los viajeros los que magnifican esta concepción llegando a afirmar que un tercio, o más, de las riquezas del mundo se hallan en la ciudad (Ciggaar 1995, 119); de todas formas, tercia Magdalino, «it made sense of what the visitors saw, and it expressed a version of the truth contained in Michael Choniates's complaint that Constantinople took all the good things of this world and gave nothing in return».

[151] Macrides 2002, 212.

[152] Véase Manquat 1932, 75-82.

[153] Foucault 1984, 17.

naturaleza (a través de los "signos" que encontramos en ella) o por los hombres (incluyendo las tradiciones o las poesías); así pues, concluye Foucault, en este esquema cognoscitivo ya superado «saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje […] hacer hablar a todo […] Lo propio del saber no es ni ver ni demostrar, sino interpretar. Comentarios de la Escritura, comentarios de los antiguos, comentarios de lo que relatan los viajeros, comentarios de leyendas y de fábulas: a ninguno de estos discursos se pide interpretar su derecho a enunciar una verdad; lo único que se requiere de él es la posibilidad de hablar sobre él». Un comentario de un texto como es el de los viajeros de épocas pasadas, con la variedad inmensa de lo que recogen, y enmarcándolo además en un sistema cognoscitivo bastante diferente como es el nuestro ¿vale todavía la pena hacerlo? Es el lector quien tiene ahora la palabra.

I.6. VIEJO Y NUEVO SOBRE LOS VIAJEROS A Y DESDE BIZANCIO

La única carta de presentación que podemos esgrimir para encabezar la lista de intervenciones en estos *Caminos de Bizancio* es, sin duda, la vieja amistad que nos une al Dr. Cortés Arrese y —nos imaginamos— la también vieja afición a los viajes y a los viajeros, en especial a Bizancio, que compartimos. Nuestra intención aquí es ofrecerles a ustedes, en unas pocas pinceladas y con una bibliografía lo más al día posible, algunas de las líneas y puntos concretos que nos han llamado la atención, en unos cuantos estudios recientes, sobre viajeros y Bizancio; no se trata, por tanto, de entrar a fondo en muchas cosas y, cuando lo hagamos —un par de veces tan sólo—, nos moveremos siempre en ámbitos relativamente conocidos en los que algún moderno estudio de detalle pueda servir de modelo para observar por dónde van las investigaciones actuales. Se trata pues de una especie de introducción a algunos de los temas —no a todos— que serán expuestos con mucha mayor detención a lo largo de este ciclo que nos honramos en inaugurar con esta conferencia.

1. Viajes y su concepción

En un trabajo reciente,[1] tuvimos ya ocasión de tratar acerca de la concepción e interpretación del relato de viaje. En este mismo sentido, dos estudios también de no hace mucho tiempo, pero de orientaciones totalmente diferentes, han ampliado la consideración literaria de este tipo de relato; se trata de los trabajos de Julio Peñate Rivero 2004 y de Lorenzo Silva 2004 y algún otro que pasaremos a comentar más adelante para completar un breve resumen de lo que habíamos escrito en otra ocasión.[2] ¿Cómo se define un viajero? ¿Cuál es el esquema que, a través de los siglos, da unidad a un relato de este tipo y en qué reposa la estimación de aquel por un publico deter-

[1] Bravo García 2004.

[2] Por ejemplo, Carrizo Rueda 1996, 120-121, para quien «cada vez son más los autores que convienen en la existencia de un género con perfiles propios que resultan, precisamente, de una constitución bifronte que articula de forma inescindible lo documental con lo literario» propone también una serie de tipos para la clasificación del relato de viajes tal como hacen Peñate y Silva, autores de cuyas opiniones se hablará más adelante.

minado? Eran estas algunas de nuestras preguntas iniciales y, partiendo del brevísimo ensayo de Francis Bacon titulado *Of Travel*,[3] llegábamos a señalar la importancia de que, en este texto famoso, casi un tercio estuviese dedicado a lo que uno "debe ver" durante un viaje, es decir, puestos a ser breves: cortes de príncipes, de justicia, eclesiásticas; iglesias, monasterios, monumentos, murallas, fortificaciones y una larga lista de este estilo que comprende también navíos, jardines, entrenamientos de soldados, ejecuciones, comedias, bodas, funerales, bibliotecas, tesoros y muchas otras cosas. El ensayo de Bacon en el que se contiene este muy detallado programa no es sino una de tantas otras obras —aunque a escala menor en este caso— en las que diversos autores, a lo largo de los siglos XVI y XVII, llevaron a cabo intentos de sistematizar y perfeccionar lo que ya se había escrito sobre la teoría del viaje y su relato en fechas anteriores, y ha sido Justin Stagl, modernamente,[4] quien ha trazado las líneas de desarrollo de esta preocupación intelectual que parte de una justificación del viaje ya desde Erasmo y llega a considerarlo como un verdadero programa de educación. Con el tiempo, acabó este por transformarse, ni más ni menos, en una metodología completa del viaje *(ars apodemica, prudentia peregrinandi*).

La obra de Theodor Zwinger, *Methodus apodemica,* publicada en Basilea en 1577, es uno de los más famosos tratados de su tiempo y la concepción del viaje que de ella y de otras coetáneas se desprende es, pues, la de un tipo especial de conocimiento, fundamental para el progreso cultural. Está convencido Zwinger de que los viajeros tienen una importancia decisiva y, al ser miembros de la vanguardia y gente culta, glosa Stagl, «deberían tomarse tanto interés por reunir conocimientos como los comerciantes deberían hacerlo para agenciarse bienes». Es también Zwinger quien parte de una división de los viajes según las cuatro causas de Aristóteles y, así, tiene en cuenta su fin (educativo, de negocios…), los medios, intelectuales o no, que en él se utilizan (la observación, la salud, el dinero, los mapas e instrumentos…), la forma del viaje (terrestre, marítimo, a pie, a caballo…) y, finalmente, la materia del mismo (destinos, itinerarios, diferentes categorías de viajeros…), entre otras cosas. Como es lógico, existen ya desde la Antigüedad tardía modelos para las descripciones, como son los panegíricos de ciudades y países, en los que aquí no podemos entrar, que, más tarde sin duda, pasaron al Renacimiento. No debemos pensar, sin embargo, que todo viaje, y en especial los medievales, estaba formalizado de acuerdo estrictamente con lo dicho; tiene el viaje medieval sus propias pautas, que preceden como es lógico a las del renacentista, al de la Ilustración y al viaje "romántico", estos últimos con su "grand tour" educativo y otras características,[5] parcelas todas ellas en las

[3] Incluido en *The essayes or councels, civill and morall* (1625); tomamos el texto de Bacon 1965, 91.

[4] Stagl 1997 y 2000, 285-306.

[5] «Para el viajero romántico» —escribe Wolfzettel 2005, 16— «viajar es una experiencia mística, un encuentro con los espectros del pasado, a nivel personal así como en un sentido cultural. En ocasiones como esta, la historia parece presentar la clave de un enigma. Viajar quiere decir encontrar la solución de un misterio, tropezar con una "aparición" caracterizada por la intensidad de un momento significa-

que tampoco entraremos en esta ocasión.[6] Limitémonos a decir algo, no obstante, en lo que atañe al caso del viaje medieval.

La opinión de Pérez Priego[7] vinculando la estructura de estos viajes con la preceptiva retórica latina (y véase también nuestro comentario al respecto en un trabajo anterior)[8] parece encontrar hoy día cierta crítica en el reciente estudio de Taylor,[9] para quien «the travel book was not an imitable category in medieval rhetoric, and in general the similarities between travel texts must be attributable to independent solutions to similar problems». Insiste este último autor en que no se citan textos clásicos en el viaje del Medievo y reconoce, a su vez, la evidencia de que cada uno suele seguir a sus predecesores en las fatigas del viaje. Cardini coincide plenamente con esto aunque matiza un poco más: «il resoconto odoeporico in qualche modo è erede della tradizione degli *itineraria* e delle *descriptiones* della Terrasanta e perfino la novella o il romanzo cavalleresco […] Resta con ciò confermato che il racconto di viaggio tardomedievale, la relazione di viaggio propriamente detta ancorché variamente proposta, è priva di "antecedenti classici", dunque di modelli paradigmatici, in cuanto "lo spirito pragmático" latino non sembra aver avuto in simpatia il viaggio; nessuna opera con questo contenuto figura

---

tivo. Los románticos y hasta los viajeros de la generación simbolista tienen en común esta obsesión por los misterios y enigmas.»

[6] En general, puede verse para los viajes medievales, entre otras muchas publicaciones de diversas fechas que dejamos de citar, las que recogemos aquí, aunque algunas son de sobra conocidas: Van der Vin 1980, Ciggaar 1996, Macrides 2000, Montañés 2002, Beltrán 1991, López Estrada 1997, Ruiz-Domènec 1991. También son útiles Guglielmi 1994, Richard 1981 y el estudio de Malamut 2000. Recordemos aquí que Taylor 2004, estudia, aparte de a Ruy González de Clavijo y a Pero Tafur, los viajes del marqués de Tarifa (Fadrique Enríquez de Ribera, Marqués de Tarifa [*Este libro es de el viaje q(ue) hize a Jerusalem* (Lisboa, Antonio Álvarez, 1608), el manuscrito Madrid, Biblioteca Nacional, Mss/9.355, estudiado por García Martín 1997]) y la *Tribagia* de Juan del Encina en Rambaldo, 1978-83, vol. II, 187-243. Sobre ambos autores y sus testimonios acerca de las islas griegas que visitaron puede verse Ochoa Brun 2001; por otro lado, Crivăt 2003 es igualmente de interés. En lo que toca más directamente al capítulo de viajeros bizantinos en tierra de Occidente, aparte de Bravo García 1994b, pueden verse las notas de McCormick 2002, 23-24, que remite a su voluminosa obra McCormick 2005, donde estudia los movimientos de 234 de ellos entre los años 700-900, con indicaciones sobre la tipología del viaje y otras cuestiones relativas a Bizancio (en especial, 175-207: "Rostros bizantinos" y otros capítulos sobre la experiencia del viaje, las peregrinaciones, las reliquias, además de una inmensa cantidad de referencias a los aspectos comerciales o económicos) y algunos otros trabajos más, entre los que podemos destacar Malamut 1996. Hay otros temas como el viaje de la representación griega desde Constantinopla al Concilio de Florencia, las aventuras y desventuras de princesas bizantinas por España y Portugal, las andanzas de un copista griego por media Europa, el comportamiento como "turista" de Manuel Crisoloras en Roma y algunos más que, aunque a veces algo alejados de lo que hasta aquí hemos venido registrando, tienen sin embargo interés para saber de la presencia de griegos en el occidente europeo; no obstante, nos contentamos aquí con esta brevísima mención. Para los viajes de la Ilustración los trabajos de Stagl, ya citados, ofrecen una buena información bibliográfica. La literatura sobre el viajero romántico, finalmente, se presenta, por ejemplo, en Tregaskis 1979, Stoneman 1987, Tsigakou 1985, Cortés Arrese 2002 y Muñoz Acebes 2004. Se trata en esta larga nota —lo repetimos— de ofrecer una mera aproximación bibliográfica en la que, por supuesto, faltan otras muchas obras sobre viajeros bien conocidas y que es completada por otros estudios que habremos de citar más adelante.

[7] Pérez Priego 1984, 217.

[8] Bravo García 2004, 387, n. 27.

[9] Taylor 2004, 229.

nel canone tramandato alla posterità romanza; i latini sono stati piuttosto geografi, descrittori di dati precisi, compilatori semmai di *odoiporikà* e poi di *itineraria*».[10] Al parecer, si bien los modelos antiguos representados por la conocida obra del rétor Menandro llegaron al Renacimiento y a sus *Laudes urbium*, sin duda está por ver con claridad que los relatos medievales dependan tanto de los tardoantiguos; sobre ellos y sus tipos puede consultarse, modernamente, Margaret E. Mullett quien resume la cuestión muy claramente y aporta ejemplos: «There are five rhetorical travel genres: the *propemptikon*, which "speeds its subject on his journey with commendation", the *syntaktikon*, which is the farewell of the departing traveller, the *prosphonetikon*, which is an address to someone arriving, and there is the *epibaterion*, the speech a traveller makes on arrival».[11] Con toda razón señala esta investigadora que el quinto género, es decir la narración del propio viaje por parte del viajero (*odoiporikon*) no es estudiado por Menandro[12] y añade que, en realidad, tal género podía ser perfectamente ejemplificado de una manera general tanto por la *Odisea* como por la *Eneida*. Quien quiera ver cómo obras relativamente recientes describen —y a la vez elogian— ciudades no muy lejos de los patrones antiguos, puede leer las páginas de la *Descrizione Topografica dello Stato Presente di Costantinopoli arrichita di figure*, obra de Cosimo Comidas de Carbognano,[13] cuya primera edición es de Bassano 1794.

A propósito de la diferencia entre los libros de viaje medievales y los de la Edad moderna, Fernando Aínsa señala que «haber descubierto América no detiene la invención que había poblado los mapas de los navegantes en la Antigüedad y la Edad Media. Por el contrario, la excita y parece darle pruebas tangibles para seguir justificando la búsqueda del espacio ideal. La invención, en lugar de desmentirse, se respalda con la evidencia del descubrimiento. Así la Edad de Oro, que se creía definitivamente perdida *in illo tempore*, sobrevive en el Nuevo Mundo gracias al aislamiento e incomunicación del continente, lejos de la degradación de la Edad de Hierro del Viejo Mundo. Los espacios del imaginario medieval de Jauja y el país de Cucaña se reconocen en la abundancia, en el clima y en la vida apacible americana. Reaparecen las olvidadas Amazonas en el río que llevará su nombre. El bestiario y los seres de monstruosa conformación en las imágenes de *El libro de las Maravillas de Marco Polo* se reencarnan en las tierras australes».[14]

Se nos antoja, sin embargo, que no todas las menciones de *mirabilia* que se continúan unas a otras en los relatos de viajeros tienen siempre el mismo valor; en el caso de estas amazonas, hay que tener en cuenta, por ejemplo, que Cristóbal Colón, en su *Primer Viaje*,[15] vio algún ser que le parecía, en el exotismo de sus costumbres sociales, que daba razón de lo representado por

[10] Cardini 2002, 170.
[11] Mullett 2002, 260-261.
[12] Para la obra de Menandro, véase Russell - Wilson 1981.
[13] Obra reeditada por Ruggieri 1992.
[14] Aínsa 2004, 45-70.
[15] Varela 1982, 109, 115, 119 y 126.

el término y es muy posible, por tanto, que su mención se deba simplemente a que utilizó con un valor muy laxo una noción mitológica tradicional para identificar algo que no comprendía del todo[16] o, simplemente, para encarecerlo ante su público. Béguelin Argimón, por su parte, ha vuelto a tratar de estas famosas mujeres en viajes medievales españoles,[17] considerándolas muy de pasada, como una pura referencia mitológica paralela a las historias del Preste Juan ("lo maravilloso folklórico y mítico") y señala que «a pesar de la voluntad de realismo y de la objetividad de Clavijo y de Tafur, la maravilla encuentra cabida en sus textos»,[18] aunque no aclara si la maravilla está allí porque en ella se cree de verdad o si se la quiere ver para enlazar con las viejas tradiciones de viajes y autentificar y potenciar una extraña realidad entrevista. Estudia este autor la cuestión de lo maravilloso clasificándolo, además de en el apartado mencionado, también como "lo maravilloso cristiano", "lo maravilloso centrado en lo material" y "lo maravilloso antropológico". No de modo muy diferente procede Taylor[19] quien, bajo un apartado titulado "Wonders, scepticism and eyewitness accounts", incluye la alusión a amazonas que habitan una determinada zona por la que pasan viajeros objeto de su atención; sin embargo, no sabemos exactamente en qué sentido utiliza este término nuestro González de Clavijo, que es mencionado expresamente.

Pensemos, por ejemplo, en que Bernard Hamilton[20] sí que hace alusión a la famosa carta del aludido Preste Juan, que empezó a circular en torno a 1165 por Europa, a propósito de este Imperio con gigantes, también con las traídas y llevadas amazonas y hasta con las diez tribus de Israel perdidas, sin olvidar a los cinocéfalos y la fuente de la juventud, maravillas estas dos últimas que se encuentran igualmente en Cristóbal Colón;[21] está claro para

[16] De estas «mugeres sin hombres» nos dice Colón que se unían sexualmente a una tribu de hombres próxima en «cierto tiempo del año» y si nacían hijas se las quedaban, devolviéndoles a esa tribu, feroz por supuesto, sólo a los varones habidos de tales coyundas. Está claro que Colón pudo ver cualquier cosa y que le dijeron sus informadores no pocas otras, pero ese esquema de apareamiento está ya en la vieja mitología clásica (véase, por ejemplo, Blake Tyrrell 1989, 54) y era de sobra conocido por aparecer en numerosos viajes de muy diverso tipo que no es necesario traer aquí a colación; remitimos únicamente a Benito 2002. El Almirante nos habla igualmente de sirenas ("serenas") «que no eran tan hermosas como las pintan» (a lo que la Varela 1982, 111, apostilla que «como los marinos de la época, [las] confunde con focas»); de un lugar «adonde nasen la gente con cola», Varela 1982, 143; de animales con rostro de hombre, Varela 1982, 301; nos habla largo y tendido de dónde cree que se ubica el paraíso terrenal por diversas razones (véase un tratamiento general de este motivo en Popeanga 2002) y, finalmente, hay también alguna ocasión en que señala que, en un determinado lugar, no ha encontrado "ombres mostrudos", Varela 1982, 144. En general, sobre esto último, los trabajos de Casas Rigall y Herrero Massari sobre viajes y viajeros, contenidos en Beltrán 2002, dan razón de otras muchas extrañas razas y maravillas en los escritos de estos.

[17] Béguelin Argimón 2004, 87-99.

[18] Béguelin Argimón 2004, 88.

[19] Taylor 2004, 225-226.

[20] Hamilton 2004, 20-21.

[21] Respectivamente Varela 1982, 65 y 67. En relación con los cinocéfalos o "cabezas de perro" y el testimonio de Colón, Kappler 1986, 172, escribe que este viajero «interpretando informaciones proporcionadas por los indios (y ya se sabe hasta qué punto tales interpretaciones son personales), asocia cíclopes con cinocéfalos, y les dota de una ferocidad aún mayor que los demás autores». Al proceder así, se cumple la vieja técnica de completar lo que de verdad se ve o cree ver con lo que aparece en los

Hamilton que los materiales de estas descripciones provienen de los *Hechos apócrifos de s. Tomás*, de la *Novela de Alejandro*, de Solino y de muchos otros lugares,[22] pero también es importante darse cuenta de que, aparte de las maravillas de rigor, este texto, según este mismo investigador, «encouraged western people to hope that a powerful Christian ally might help them against the resurgent forces of Islam» y que mencionar al Preste Juan tiene muchos significados más allá del vistoso catálogo de *mirabilia*. Ante Nicolás V, Eneas Silvio Piccolomini, que habría de llegar a ser papa también, predicó en 1452 la cruzada contra los turcos, a la que se adhería Jean Germain, canciller del Toisón de Oro, diseñando una estrategia de unión con los etíopes y el Preste Juan; claro es —y así lo señala Franco Cardini—[23] que este personaje ya no tenía tras de sí la misma aura mítica, y se identificaba ahora con el *negus* de Etiopía al que debían acompañar los cristianos de Georgia y otros contingentes. En 1415, por otra parte, Portugal, tras acabar su guerra con Castilla, se disponía a embarcarse en una cruzada contra Ceuta comprendiendo que su porvenir se encontraba, en el sentir de Cardini,[24] «nel continente africano e sulla costa occidentale del mondo allora conosciuto. Una periferia che avrebbe dominato il centro mediterraneo di esso, se davvero si fosse riusciti a comunicare col Prete Gianni e col Gran Khan e accerchiare l'Islam», es decir, si hubiera podido atraerse a los cristianos de Etiopía, cuyo soberano controlaba las cataratas del Nilo; en cuyo caso habría podido destruir, con el agua, la ciudad de El Cairo. Bajo otra perspectiva, el Preste Juan seguía tan lejos de la realidad como antes aunque, esta vez, sin *mirabilia*.[25]

En lo que se refiere ahora al trabajo de Peñate Rivero y de otros escritores e investigadores modernos, considerándolos desde el punto de vista de la teoría literaria, digamos con el primero de ellos que, aparte de ubicar el relato de viaje entre las producciones de estudio propio de geógrafos e historiadores, por ejemplo, parece igualmente posible colocarlo, en principio, en las categorías marginales de la subliteratura o de la paraliteratura también, aunque, si hacemos caso a Gannier,[26] como señala el mismo Peñate Rivero en su rico resumen de las opiniones actuales al respecto, las relaciones estrechas que existen a veces entre aquel y la novela de caballerías,[27] la

libros, llevada al virtuosismo por Juan de Mandevilla, como señala Lecouteux 1999, 45-46. Sobre estos cinocéfalos véase lo que nos dice Acosta 1996, 281-290, donde se nos habla además de la curiosa figura de san Cristóbal, analizada de una forma muy atractiva por Williams 1996, 286-297.

[22] Véase, en el caso del Preste Juan, Beckingham - Hamilton 1996, 40-102.

[23] Cardini 2002, 117 y 123.

[24] Cardini 2002, 430, n. 74.

[25] Sobre esta cuestión, añadamos aquí, para terminar, que el trabajo más moderno que hemos podido manejar es el de Ferlampin-Acher 2003, 9-24, donde se estudia la definición de lo "maravilloso" en la literatura científica moderna y se tienen en cuenta cuidadosamente los elementos de una "topique du merveilleux" referida a las novelas medievales; todo ello en un grueso volumen del que se nos anuncia por la autora una segunda parte que estudiará esto mismo pero en otros géneros literarios.

[26] Gannier 2001, 99-100.

[27] «Il viaggio, e il viaggio per mare, anche quando ne sono causa la mercatura o il pellegrinaggio, partecipa pur sempre in qualche modo» —escribe Cardini 2002, 169— «dell'*aventure* cavalleresca». Se trata de una opinión compartida hoy día por muchos estudiosos.

literatura epistolar, la épica, la novela picaresca, etc. obligan a proceder de otra manera. Hay quien dice que el relato de viaje es "una novela sin intriga" y otros, como Todorov,[28] afirman que «nada impide percibir como literaria una historia que cuenta un hecho real; no hay que cambiar nada en su composición sino decirnos simplemente que no nos interesamos por su verdad y que la leemos como literatura». Podemos estudiar en el mismo campo, pues, relatos basados en un desplazamiento real, como el viaje a Samarcanda de Clavijo, o las peripecias del *Libro de las maravillas* de Mandevilla. Y en cuanto a su posible definición, Peñate menciona, entre otras opiniones, la de Le Huenen,[29] para quien este tipo de relato es "un género sin ley" cuya versatilidad, comenta, «le asegura una gran libertad formal pero, al mismo tiempo, le hace resistir a toda descripción que busque algo más que una simple taxonomía de contenidos».[30]

Nos ofrece Peñate Rivero[31] en su estudio un esquema de la metodología del análisis de un relato de viaje desde el plano del contenido, de la expresión (estructura general y lenguaje) y de la significación, "tres operaciones macrodiscursivas", que resulta de interés.[32] Por su parte, el novelista Lorenzo Silva, en la misma obra editada por Peñate Rivero, tras pasar revista a algunas clasificaciones temáticas de los relatos de viajes (la travesía épica, el viaje alegórico o simbólico, el de peregrinación, el de descubrimientos, etc.), y a otras más subjetivas igualmente posibles, afirma que «la transformación radical del viajero se advierte ya como un elemento principal del primer relato viajero del que se conserva memoria», la *Epopeya de Gilgamesh*, y extiende esta misma reflexión a la *Odisea* y a la obra de Marco Polo («salió un europeo y volvió un hombre del mundo o de ninguna parte. Un hombre a cuyos ojos ya nada, ni Venecia, ni cualquier otro lugar, podía ofrecer el mismo aspecto que antes de su partida»);[33] extiende también Silva sus reflexiones a la narración del tangerino Ibn Battuta y al propio Don Quijote y nos presenta, además, una clasificación de viajes propia y del todo original.

2. Un viaje moderno que revive los más antiguos

Pese a que los viajes que solemos tratar con respecto a Bizancio se extienden desde la tardía Antigüedad, con sus peregrinos,[34] hasta los siglos XVIII y XIX, con su afluencia de ingleses,[35] la obra que vamos a tomar en

[28] Todorov 1978, 16.

[29] Le Huenen 1990, 15.

[30] Peñate Rivero 2004, 18.

[31] Peñate Rivero 2004, 26-28.

[32] Otra propuesta reciente, algo diferente, es la de Carrizo Rueda 2002.

[33] Peñate Rivero 2004, 39.

[34] Sobre estas cuestiones pueden verse estudios recientes como son los de Coleman - Elsner 1995, Frank 2000, Ellis - Kidner 2004 y Elsner - Rutherford 2005. Es ilustrativa la colección de narraciones de peregrinación de Maraval 1996, donde aparecen pasajes de la famosa Egeria y de otros muchos autores.

[35] El libro de Schiffer 1999 nos ha sido de gran ayuda para adentrarnos en estas cuestiones. Tienen también interés distintos trabajos recogidos en Duchêne 2003.

consideración ahora es un viaje realizado nada menos que en la segunda mitad de 1994 por William Hamilton Dalrymple, narrado en un libro que es de mucho interés.[36] El viaje en cuestión intenta revivir otro llevado a cabo por Juan Mosco, en compañía de su amigo Sofronio, hasta Constantinopla y Anatolia y luego hasta las tierras del Nilo y su extrema localidad, el oasis de Kharga, la frontera meridional de Bizancio en su época (siglos VI-VII). El interés de la obra de Mosco es que visitó muchos lugares cristianos apartados del mundanal ruido, encontró muchos personajes con los que habló y fue desgranando anécdota tras anécdota de los hombres piadosos con que se había topado en su largo caminar, cosas todas que recogió en una obra muy entretenida titulada *El prado espiritual*.[37] Lo interesante, aparte de una descripción de las aventuras de Dalrymple en su periplo[38] por una zona hoy día llena de conflictos, es el reflejo de las viejas civilizaciones que convivieron y pasaron a ser cristianas en ocasiones, la visión de sus monumentos —no pocos de ellos prácticamente desconocidos y en vías de quedar destruidos por completo— y, sobre todo, el deseo constante de probar su tesis inicial, que es la siguiente: «En la imaginación popular, el Levante pasa de la Antigüedad clásica al presente islámico casi sin interrupción. Se olvida con facilidad» —subraya el autor ya desde el principio de su obra— «que durante más de trescientos años (desde la época de Constantino a comienzos del siglo IV hasta el ascenso del Islam a comienzos del siglo VII), el mundo mediterráneo oriental fue casi en su totalidad cristiano».[39] La fiel compañía del texto de Mosco (que, por cierto, no es exactamente un *hodoiporikon* sino, más bien, un ejemplo del

[36] Este autor, cuya tía abuela Virginia Sommers «pasó dos meses en una tienda en el monte Athos, en compañía de su marido y de Coutts Lindsay, un artista prerrafaelista de dudosa reputación» (Dalrymple, 2000, 17), mientras que otro tío abuelo también fue algo aventurero al parecer, tal vez lleve la sangre viajera en sus venas desde mucho más atrás. Recordemos al lector interesado en estos pormenores que un comandante inglés del mismo nombre, William Dalrymple, de la guarnición de Gibraltar, hizo una corta visita a España en 1774, recogida en su *Travels through Spain and Portugal in 1744*, libro publicado en 1777; véase Robertson 1976, 102-107. Destacan en ese relato la sorpresa que le causó al comandante, al visitar el Palacio Real de Madrid, el ver que cualquier persona podía acceder libremente a su biblioteca y allí pedir «los libros que quiera en una atmósfera de silencio absoluto»; también cabe señalar la impresión producida en él por la biblioteca de El Escorial y su panteón.

[37] Una traducción con notas de esta obra puede encontrarse en Simón Palmer 1999, 45-263; asimismo Simón Palmer 1993 pasa revista detallada a muchos aspectos del mundo de este monje.

[38] Como es lógico, nada tiene que ver la motivación del viajero moderno que aquí tomamos en consideración con las de los protagonistas de su modelo antiguo; «pilgrimage in all of its permutations» —escribe Pullan 2005, 409— «can be understood as a primary means of mediating between the earthly and Heavenly cities, and it takes on all of the contradictions and ambiguities inherent in them». Este artículo es de mucho interés para entender la peregrinación cristiana, que no es un sacramento, que carece de una doctrina y que, a diferencia de lo que ocurre entre los judíos y los árabes, no aparece como obligatoria en el *Nuevo Testamento* (Pullan 2005, 388). Por otro lado, como ha señalado Howard 1980, 16, refiriéndose a una época posterior, cualquier peregrinación era un viaje simbólico a la Jerusalén celestial pero, a la vez, era necesariamente también un viaje real y eso hacía que, desde época muy primitiva, se advirtiese al peregrino que no debía dejarse llevar por la *curiositas*. «Curiosity» —escribe este mismo autor trayendo a colación a Zacher 1976— «was […] an essential ingredient of the experience, one that led directly into the impulses behind Renaissance humanism and the Renaissance voyages of exploration.»

[39] Dalrymple 2000, 28.

género llamado por los bizantinos *paradeisos*)[40] y su lectura amenizan y guían sus visitas a cientos de lugares[41] y su experiencia de viajero es reforzada por la nutrida bibliografía (diez páginas) y también por sus muchas entrevistas con bizantinistas, conservadores de monumentos, monjes, el pueblo llano que huye de la opresión de unos y otros, e incluso con algunos terroristas.

Desde la perspectiva que nos interesa, lo que fueron observando los dos monjes viajeros en su travesía, es decir, que el cristianismo comenzaba a desaparecer, hoy día es ya casi una realidad puesto que los diversos regímenes de la zona no sólo no conservan los monumentos bizantinos sino que procuran hacerlos desaparecer cuanto antes para robustecer la idea de que los cristianos nunca estuvieron allí. La conquista turca de 1453 contó mucho con los cristianos y judíos, esto es cierto, y como señala Dalrymple, «en una época en que todas las capitales de Europa ardían con herejes quemados, según el hugonote exiliado del siglo XVII M. de la Montraye no existía ningún país en la tierra en que pudieran practicarse todas las religiones más libremente que en Turquía, donde nadie se exponía a que le molestaran por ello».[42] No obstante, a lo largo de los siglos la situación fue cambiando y, en los tiempos que corren, el auge del integrismo islámico se ha tornado una verdadera amenaza para las minorías, según volveremos a ver en otros testimonios. Tras las reformas de Kemal Atatürk, ya hace casi un siglo, lo conseguido en la occidentalización de Turquía fue bastante pero el resultado del resurgimiento del movimiento islámico ha traído consigo «la aclamación de los ulemas en las mezquitas cada vez que afirman que la tierra es plana y la competición entre mujeres de carrera refinadas de Estambul para ver quién lleva el velo más grande o la burka de aspecto más medieval»,[43] al decir del escritor inglés.

Lo que vio Dalrymple es difícil de resumir; un breve repaso a los lugares que visita, cuyas antigüedades, sazonadas de comentarios eruditos, interesantes e incluso divertidos en ocasiones, va describiendo, no cabe en estas páginas; sin embargo, puede señalarse, a manera de conclusión, que las simpatías de Dalrymple en este interesante y documentado libro están repartidas entre todos los grupos implicados en el caleidoscopio del Próximo Oriente, aunque también es muy crítico con alguno de ellos; su visión no es monolítica sino que hace hincapié en los errores de unos y otros, resaltando los muchos factores que han llevado a la decadencia del cristianismo en esa región, que fue bizantina. Al comenzar su viaje, este autor «creía que el principal enemigo de los cristianos en todos los países que iba a visitar era el

[40] Mullett 2002, 261; *El prado espiritual* de Mosco por otra parte, escribe esta misma investigadora, «tiene mucho más de desierto y de mar que de auténtico prado».

[41] Aparte del mapa que incluye el relato de Dalrymple, Simón Palmer 1993, 153-189 (y mapas en 497 ss.) trata con detención la "geografía monástica" de la obra de Mosco; otros mapas e indicaciones en Maraval 1997, 63-106, Flusin 2004 y Haldon 2005, 48-54. Un par de obras de interés recientes sobre buena parte del itinerario del viajero inglés son, entre otras, Gatier 2000, 241 y Patrich 1995, ambos con un buen número de ilustraciones.

[42] Dalrymple 2000, 38.

[43] Dalrymple 2000, 39.

fundamentalismo islámico, pero la realidad era mucho más compleja. En el sureste de Turquía» —resume en primer lugar— «los cristianos sirios estaban atrapados en el fuego cruzado de una guerra civil, eran un grupo étnico diferenciado aplastado en la marabunta del enfrentamiento de dos nacionalismos, el kurdo y el turco. Los cristianos en este caso tenían en su contra la identidad étnica tanto como la religiosa: no eran kurdos ni turcos, así que no encajaban. En el Líbano, los maronitas[44] habían recogido una amarga cosecha de lo que ellos mismos habían sembrado: el no haberse comprometido con la mayoría musulmana del país había conducido a una guerra civil destructora que acabó con una emigración en masa de cristianos y una disminución proporcional del poder de los maronitas».[45]

Siguiendo esta descripción resumida del espectro político que le fue dado contemplar, Dalrymple continúa diciéndonos, en tercer lugar, que «el dilema de los cristianos palestinos era de nuevo muy distinto. Su problema, lo mismo que el de sus compatriotas musulmanes, consistía en que eran árabes en un Estado judío, y como tales sufrían un tratamiento de ciudadanos de segunda en su propio país, considerados con una mezcla de recelo y desprecio por sus amos israelíes. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de los musulmanes, eran profesionales instruidos y les resultaba relativamente fácil emigrar, cosa que hacían en masa. Quedaban ya muy pocos. Sólo en Egipto», en cuarto lugar, «estaba la población cristiana inequívocamente amenazada por el claro resurgimiento del fundamentalismo islámico, e incluso allí el integrismo violento se veía estrictamente limitado a suburbios concretos de El Cairo y a una serie de ciudades y pueblos del Alto Egipto, aunque era evidente cierto grado de discriminación en todo el país».[46]

Como también es el caso en la obra reciente de Sourbin 2003, de un tenor muy diferente esta sin embargo, podemos encontrar en el viajero inglés William Dalrymple diversas apreciaciones sobre los pueblos y personas que visita y trata, en las que hay muchos atisbos de una valoración positiva; lo que hace Sourbin, por otro lado, no es sino espigar, entre otros muchos juicios negativos de diversas épocas y sobre diversos pueblos —muy de acuerdo todos con los prejuicios típicos que hemos analizado en otro lugar—[47] las

---

[44] Se trata de una antigua Iglesia oriental de Siria y Líbano que tal vez tomó su nombre de Marón, anacoreta sirio del siglo IV; véase Kazhdan, "Maronites", en *ODB*, *s.v.*

[45] Para todo esto, Dalrymple 2000, 342-343.

[46] Algunas otras obras no manejadas por Dalrymple que pueden ayudar a entender las cuestiones religiosas y políticas aquí implicadas son, por ejemplo, Courbage - Fargues 1992, Wessels 1995 y una obra elemental pero muy útil, de otro estilo, que es la de Albert *et alii* 1993, que analiza las fuentes árabes, armenias, coptas, etiópicas, georgianas, siríacas con exposiciones generales sobre lengua, gramática, historia, crestomatías, diccionarios, historia de la literatura, etc.

[47] Bravo García 2003a. Conviene notar que los prejuicios se experimentan en multitud de ocasiones: ante las minorías, ante los de diferente religión, ante los extranjeros y, como es lógico, ante los propios conciudadanos en cuanto traspasamos el ámbito de nuestra cotidianidad y nos topamos con "el otro". Resulta de interés recordar aquí que lo mismo que Liutprando de Cremona, un famoso embajador occidental (a. 968), criticó con saña a los bizantinos, también Constantino Manases, un embajador bizantino que visitó Chipre en una misión especial (1160), no encuentra nada agradable entre los chipriotas y, para él, todos apestan. «Les Chypriotes vus par Manasses, le Constantinopolitain, sont bien

observaciones encomiosas que, en esta obra, se presentan en capítulos dedicados desde al viejo Heródoto y a los cristianos de Palermo vistos por un viajero árabe, hasta a los gitanos, por poner algún ejemplo. En resumidas cuentas, tanto el relato de viaje de Dalrymple que acabamos de comentar, como algunas páginas que pueden encontrarse en la estupenda obra del novelista turco Orhan Pamuk, *Istanbul. Memories of a City*[48] (en la que habla de su infancia y juventud en la ciudad y es un libro que los interesados en la historia moderna de la antigua Constantinopla deben leer), así como también otras muchas fuentes que no es necesario mencionar aquí, parecen confirmar todas que la política del gobierno turco, de una u otra manera y sobre todo en el pasado siglo, siempre estuvo a favor de ir borrando las identidades de las minorías (griegos, armenios, judíos, kurdos…).

Ya que en la obra comentada se habla de Jerusalén, recordemos para terminar este apartado que un estudio muy concreto sobre peregrinos italianos a Tierra Santa en el Medievo y los comienzos de la Edad Moderna es el de Cardini 2002, quien menciona no pocas veces a la vieja *Constantinopla*. Diferente al libro de Sourbin en su acotación del tema y no un viaje propiamente dicho, como lo es el de Dalrymple, lo que Cardini, un historiador muy conocido, hace, aparte de estudiar el viaje a los Santos Lugares como tal, la vida del peregrino, sus itinerarios y peligros, la concepción de la Ciudad Santa como un centro místico del mundo y otras muchas cosas, es señalarnos de pasada no pocos acontecimientos de la historia bizantina de la época que tienen interés en su relación con Italia.[49] Se trata, por tanto, de un libro de provechosa lectura.

3. Bizancio visto por los árabes

Los viajeros árabes constituyen igualmente un excelente punto de referencia para conocer el mundo bizantino, como es bien sabido. Es conocido el viaje llevado a cabo por Ibn Battuta (†1368), *A través del Islam,* que tenemos traducido a nuestra lengua en un grueso volumen,[50] y el artículo sobre los

proches des Constantinopolitains vus par l'évêque de Crémone [es decir Liutprando]», así lo explica Malamut 2000, 197-198. Véase, en general, Horna 1904.

[48] Londres 2005, 215-216: «The cosmopolitan Istanbul I knew as a child had disappeared by the time I reached adulthood. In 1852, Gautier, like many other travellers of the day, remarked that in the streets of Istanbul you could hear Turkish, Greek, Armenian, Italian, French and English (and more than either of the last two languages, Ladino, the medieval Spanish of the Jews who'd come to Istanbul after the Inquisition); noting that many people in this 'tower of Babel' were fluent in several languages, he seems, like so many of his compatriots, slightly ashamed to have no language other than his mother tongue. After the founding of the Republic and the violent rise of Turkification, after the state imposed sanctions on minorities —measures that some might describe as the final stage of the city's 'conquest' and others as ethnic cleansing— most of these languages disappeared. I witnessed this cultural cleansing as a child, for whenever anyone spoke Greek or Armenian too loudly in the street (you seldom heard Kurds advertising themselves in public during this period) someone would cry out, 'citizens, please speak Turkish!' You saw signs everywhere saying the same thing.»

[49] Cardini 2002, 105-134 ("Da Costantinopoli a Istanbul").

[50] Fanjul - Arbós 1987.

viajeros árabes de Berger 2002 es de gran interés para conocer las impresiones de estos en su visita a la capital del Imperio, el "ojo del mundo" como se la solía llamar; para la apreciación del propio Islam por parte de los occidentales —cosa muy diferente— puede verse el estudio de Almarcegui Elduayen 2005. No hace mucho se han publicado también un par de estudios a cargo de Touati 2000 y El Cheikh 2004 a los que conviene pasar breve revista. Es el primero de ellos una monografía que traza los orígenes del viaje en sí como una especie de peregrinación en busca de tradiciones referidas al Profeta; se trata, pues, de dibujar todo un proceso cognoscitivo que pasa por estancias en lejanas tierras, convivencia y estudio con los sabios del lugar y años de esfuerzo personal y de penurias que cambian la personalidad del viajero y le acercan a la sabiduría. No hallamos aquí, por tanto, una mera relación de viajeros con sus obras comentadas sino un estudio del origen y evolución de una institución; en resumen, lo que Touati nos ofrece es un análisis de esta curiosa institución musulmana (la *rihla*) que, más adelante, dará origen a la floración extraordinaria de los tratados de geografía humana[51] que nos ha legado el Islam y que, en cierto sentido, están influidos también por el conocimiento de la obra del griego Estrabón, obra cuyos ecos, al parecer, llegaron igualmente a nuestro Cristóbal Colón.[52]

Efectivamente, «la reforma de la ciencia geográfica, que el redescubrimiento de la *Geografía* de Ptolomeo ayudó a producir», opina José Sánchez Lasso de la Vega,[53] acaso fue una de las ideas científicas que nebulosamente están vinculadas a la historia de esta obra de la Antigüedad. Puesto que la tierra se concebía como esférica, el mundo parecía tener partes que todavía no se conocían y «los errores de cálculo sobre la longitud en grados de la esfera terrestre» que el geógrafo había cometido al tomarlos de sus fuentes «hacían pensar que era relativamente fácil pasar desde el extremo occidental de Europa a lo que suponían costa atlántica "de Asia"». No hay que olvidar que fue Planudes, el erudito estudioso bizantino, quien descubrió, por así decirlo, el texto del geógrafo;[54] pero con ser tan importante la popularidad que alcanzó Ptolomeo en el Renacimiento italiano[55] no lo es menos la fama de Estrabón, cuyos Γεωγραφικά fueron leídos y excerptados cuidadosamente por el bizantino Jorge Gemisto Pletón en torno al año 1439. A juicio de Anastos (1952) es Pletón quien merece el honor de haber iniciado en la obra de Estrabón a los geógrafos y filólogos que pudieron ponerse en contacto con él durante las sesiones del Concilio de Florencia. Entre otros personajes, se relacionó Pletón allí con Paolo Toscanelli, cuya correspondencia

[51] Sobre esta cuestión, en general, Miquel 1967-75.

[52] Para lo que sigue véase Bravo García 1998, 620, n. 16.

[53] Sánchez Lasso de la Vega 1992, 43.

[54] Véase, con mayores precisiones, Wilson 1983a, 234.

[55] Sobre esta cuestión puede verse el detallado estudio de Gentile 1992. La primera traducción latina debió de ser llevada a cabo por Crisoloras y su discípulo Jacopo Angeli di Scarperia en torno a 1406; Sánchez Lasso de la Vega 1992, 43, señala que fue impresa en siete ediciones incunables (la primera en 1475) y en otras 36 a lo largo del siglo XVI. La *editio princeps* del texto griego (1533) se debe a Erasmo.

con Colón constituye un «importante monumento literario en la historia del descubrimiento de América».[56] Es posible también que allí mismo hablase Pletón con Guarino de Verona, quien concibió el proyecto (terminado en 1458) de traducir al latín a Estrabón. Tanto en lo que toca al uno como al otro —Ptolomeo y Estrabón— el uso que Cristóbal Colón pudo hacer directamente de sus textos es dudoso; por lo que se refiere al primero, se sabe que el Almirante alude a las tablas de su obra en su *Diario del segundo viaje*, según señala Juan Gil Fernández[57] y es claro que conoce la obra en sí ya en 1494, pero las anotaciones de su puño y letra que en algún ejemplar se conservan son posteriores en una decena de años al descubrimiento de América. En lo que toca a su conocimiento de la obra de Estrabón, puede verse al respecto el estudio mencionado de Anastos[58] y, entre otros, el libro de Taviani 1983, bastante crítico al respecto; obras más recientes se limitan a obviar prácticamente todo lo relacionado con esta posible conexión indirecta entre Pletón y Colón.[59]

Volviendo a los árabes y Bizancio, muy diferente es el libro de Nadia Maria El Cheikh; en este caso, nos encontramos con una amplia colección de fuentes árabes que hablan de una inmensa variedad de asuntos bizantinos y que, por lo tanto, resultan muy útiles para nuestros estudios. Desde el vestido y la moralidad que muestran las mujeres en Bizancio, hasta los monumentos, las ceremonias, etc. podemos encontrar aquí información de interés referida a ellos. Por otro lado, en relación directa con el mundo árabe está también el Bizancio involucrado en el conflicto de las Cruzadas.[60] Hamilton ha puesto de manifiesto las novedades que en el terreno de la geografía aparecen en

---

[56] Anastos 1952, 7.

[57] Gil Fernández 1989, 129.

[58] Gil Fernández 1989, 14-18.

[59] Brinkbäumer-Höges 2006, 131-139.

[60] En general, sobre ellas puede verse modernamente el ágil resumen de Harris 2003; especialmente sobre la Cuarta, que destruyó Bizancio en 1204, algunos estudios de utilidad son los siguientes: Queller - Stratton 1969, constituye un buen punto de partida que puede completarse hoy día con algunos libros, monográficos también, como son Godfrey 1980, Queller - Madden 1997, Angold 2003 y Phillips 2004; un resumen certero de los graves problemas que plantea esta misma cruzada en Housley 2006, 64-68. Bibliografía de interés para la época y un conciso resumen en las partes I y II de Luscombe - Riley Smith 2004, que incluye interesantes trabajos de Hehl, Riley-Smith, Richard, Angold, Magdalino, y Mayer. Como una guía sucinta, para no alejarnos demasiado del punto de vista occidental, que interesa más a los medievalistas que el bizantino, puede ser útil Ayala Martínez 2004. No perdamos de vista, por otra parte, que la consideración general del movimiento cruzado se cimenta en nuestros días, en cierto modo, en lo que escribió acerca de ellas Runciman, un bizantinista prestigioso —y además buen escritor; con el que se entrevistó por cierto Dalrymple— que en sus populares tres tomos, traducidos a muchas lenguas, trazó con mano maestra un retrato admirable aunque, como es natural, irremediablemente envejecido por el tiempo. La visión de este estudioso sobre la Cuarta Cruzada en concreto, considerada como el "mayor crimen contra la Humanidad que se haya cometido" (III, 130, ed. ingl.) es destacada por Laiou 1994, así como su valoración general del movimiento cruzado como un "fiasco" (III, 469) y su afirmación de que la "guerra santa" medieval fue una verdadera "farsa". La conclusión final (III, 476) es tremenda: se trata de «un triunfo de la fe pero la fe sin sabiduría es peligrosa […] un episodio trágico y destructivo […] la propia guerra no fue más que un largo acto de intolerancia en el nombre de Dios, que es el pecado contra el Espíritu Santo» (480). Vale la pena todavía leer el libro, reeditado por Alianza Editorial, Madrid. Para la visión griega de las cruzadas es de interés Sakellariou

este periodo posterior,[61] sin que esto quiera decir, claro está, que haya que olvidar a los árabes de la época anterior en todo lo que se refiere al desarrollo del pensamiento geográfico, como ya se ha mencionado aquí; tampoco hay que dejar de tener en cuenta un cierto lastre de supervivencias míticas en este campo entre las que destacan, principalmente, el famoso reino del Preste Juan al que, igualmente, ya se ha aludido; de todas maneras —insistimos de nuevo en ello— esta credulidad aparente, si se considera desde otro punto de vista, adquiere una realidad más consistente dentro de las coordenadas políticas y vitales en que se desarrolla. Es necesario, en nuestra opinión, matizar muy bien el carácter de cada uno de los *mirabilia,* que se suelen catalogar cuidadosamente aunque sin entrar a veces en su estudio concreto. Junto a esto, la rapidez en las comunicaciones que supuso la organización de las cruzadas y el acercamiento entre diversas culturas que provocó fue algo notable que llevó a los peregrinos incluso a cambiar sus hábitos de viaje;[62] ahora, abandonando su *contemptus mundi* de otros tiempos, se aprestan más a escribir lo que ven a lo largo de sus recorridos con fines piadosos y, por ende, se ocupan más del *saeculum.*[63] Uno de los más famosos viajeros de la época es Benjamín de Tudela, que estuvo en Tierra Santa en 1170 algunos años antes de la cuarta cruzada; entre otros muchos datos de índole social y económica (por ejemplo lo referente a los judíos en Constantinopla, estudiado por nosotros en un artículo reciente),[64] Benjamín[65] es el primer europeo en describir a los drusos.[66] Insiste Menache en la rapidez con que Bizancio, en estos tiempos, consigue informarse de los sucesos que tienen lugar en Occidente (en Italia en concreto) y concluye afirmando que «the most developed stage in the transmission of information in the Crusader period is presented by the establishment of permanent embassies that could assure the continuous transmission of reliable information within an acceptable period of time».[67]

Para algunos viajes a Oriente que tuvieron lugar después de la cuarta cruzada (1204) y, por lo tanto, dieron cuenta, entre otras cosas de mayor interés en la época,[68] de la difícil situación de los bizantinos en Asia Menor, cabe

---

2005 y, en concreto, sobre la Constantinopla que los cruzados vieron, el estudio de Macrides en Macrides 2002, 193-212.

[61] Hamilton 2004, 15-34.

[62] Menache 1994, 69-90.

[63] Menache 1994, 74.

[64] Bravo García 2004, 389-405.

[65] Ed. Asher 1841, 61-62; véase el estudio detalladísimo de Ruger 1990, según señala Menache 1994, 75, así como las páginas que dedica a Constantinopla.

[66] Se trata de una pequeña secta religiosa del Oriente Medio con influencias variadas (ismailitas, judías, cristianas, gnósticas, neoplatónicas e iranias) cuya predicación comenzó en El Cairo en 1017. Creían en la divinidad de Al-Hâkim bin Amrih, nombre bajo el que designaban al sexto Califa de la dinastía fatimita de Egipto. Los drusos siguen existiendo en la actualidad. Véase Wessels 1995, 25.

[67] Menache 1994, 89; remite esta autora a su estudio Menache 1990, 155-157.

[68] Un gran acicate para esos viajes fue, como es bien sabido, el auge de los mongoles, que suscitó un gran interés en Occidente. En primer lugar, estaba su portentoso modo de luchar que dio origen a no pocas consideraciones; Richard 1979, por ejemplo, ha puesto bien de relieve hasta qué punto

acudir a los relatos recogidos en traducción con notas e introducción de Gil Fernández.[69] Podemos leer en esta obra, por ejemplo, el aprecio que Guillermo de Rubruc (Rubruck o Roebruck) sentía por los frutos secos, el moscatel y el "bizcocho exquisito" de los bizantinos,[70] así como la triste opinión que los soberanos de Nicea le produjeron: «Por lo que toca a Turquía habéis de saber» —escribe Rubruc—[71] «que ni la décima parte de su población es musulmana, antes bien, todos son armenios y griegos […] reina en Turquía un niño que tiene un tesoro exhausto, pocos soldados y muchos enemigos. El hijo de Vastacio[72] es un niño enfermizo y está en guerra con el hijo de Asano[73] que es asimismo un mozalbete y encima gastado por la servidumbre a los tártaros». El texto se refiere, repectivamente, a los dos —por entonces— bastante jóvenes Teodoro II Láscaris de Nicea (1254-1258)[74] y el búlgaro Miguel Asen (1246-1256);[75] por otro lado, del hijo de Vastacio, es

---

sus victorias supusieron una crisis en el pensamiento militar e histórico occidental que, como era de esperar, acude a tópicos como el castigo divino por los pecados para explicar las derrotas. La literatura de la época, sin embargo, se distingue por algunos elogios objetivos de las excelentes armaduras, las temibles armas ofensivas (arcos), las máquinas de sitio de tales guerreros que, junto al caballo mongol y a una dosis no pequeña de tácticas aderezadas con artimañas, les hizo por un tiempo invencibles. Según Richard 1979, 114, Juan de Pian del Carpine, autor de una *Historia de los Mongoles*, escribe todo un libro dedicado a cómo luchar contra ellos «y no ve más salvación que la adopción de las maneras de combatir y las armas de estos».

[69] Gil Fernández 1993, que recoge diversas obras entre las que se encuentran la citada de Fray Juan de Pian del Carpine, la relación de Fray Benito de Polonia y el viaje de Fray Guillermo de Rubruc, del que se hablará con algo más de detención. En Gil Fernández 1993, 17, se hace referencia a los *Mapamundis medievales* utilizados; para hacerse una idea de la magnitud del Imperio mongol el lector puede echar una ojeada al utilísimo atlas de Riley-Smith 1991, 112-113.

[70] Gil 1993, 289.

[71] Gil 1993, 448.

[72] Es decir, Juan III Ducas Vatatzes de Nicea (1222-1254), un emperador que «profita du déclin de la Bulgarie sous les règnes des successeurs d'Asen II […] pour occuper tout le territoire bulgare au sud d'Andrinople jusqu'au Vardar. En même temps, le despote d'Épire annexait le territoire comprenant les villes de Velès, Prilep et Ochrida», como señala Dvornik 1970, 415. Este "Vastacio", que dice Rubruc, aparte de aliarse con los nuevos reyes de Serbia, consiguió apoderarse de Salónica (1246), ocupar la Macedonia occidental y Albania y se preparó para hacer desaparecer a su rival Miguel II déspota de Épiro; todo ello se debía fundamentalmente al hecho de que las fuerzas bizantinas de Nicea, según el mismo Dvornik, «étaient les moins touchés par l'incursion mongole». Puede verse también, entre otras obras, Dujčev *et alii* 1977, 190 ss.

[73] Se trata de Ivan Asen II de Bulgaria (1218-1241), mencionado en la nota anterior.

[74] Teodoro, hijo de Juan III como se ha dicho, se vio forzado a firmar diversos acuerdos con el sultán de Iconio Kaikaus III y, en 1255, debió enfrentarse militarmente con el búlgaro Miguel Asen, obligándole más tarde a un acuerdo, diseñado por Jorge Acropolita, en mayo de 1256, para retirarse de numerosas ciudades conquistadas como Prileps, Veles y otras más, que volverían a manos de los nicenos. Con el tiempo, una hija de este Teodoro se casó con el sucesor del Miguel citado, Constantino Tich (1257-1277); véase Dvornik 1970, 216. En general, sobre el Imperio de Nicea, debe consultarse Angold 1975.

[75] Hijo de Iván Asen, según se ha dicho, este Miguel, que fue zar de Bulgaria, era hermano de Kalomán (Kolomán) I Asen, que había reinado de 1241 a 1246; al subir Miguel al trono tenía unos ocho años de edad, lo que da razón de los comentarios de Rubruc y es mencionado por todas las crónicas como un motivo para explicar la beligerancia de los bizantinos; véase, por ejemplo, la versión que nos transmite, en el siglo XVIII, Blas Kleiner: «Oyendo por su parte el emperador de los griegos que había muerto Colomán, rey de los búlgaros, y que el reino de Bulgaria había pasado a un niño pequeño hijo

decir, Teodoro II, se habla otra vez en el relato de Rubruc,[76] aclarándonos el viajero que «se llama Ascar [sc. Láscaris] por su abuelo materno[77] y que no obedece a los tártaros». Esto último es explicado por el traductor, Gil Fernández, con la siguiente nota: «Vatatzés, en cambio, sí había pagado tributo al sultán de Iconio: "cuatrocientas lanzas, cada vez que este quería" (Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, XXX 144, f. 416v)».[78].

Es precisamente con esta dinastía, los Láscaris de Nicea o, más en concreto, con el propio Juan III Ducas Vatatzes, del que ya se ha hablado aquí, con el que entroncan los episodios acerca de princesas bizantinas en Occidente a los que se ha hecho referencia en estas páginas, aunque muy brevemente.[79] En su relato, que se extiende desde el 7 de mayo de 1253 (Constantinopla) hasta el 15 de agosto de 1255 (Trípoli), se refiere también Rubruc[80] al Imperio de Trebizonda,[81] «que tiene su propio señor, llamado Guido, que desciende del linaje de los emperadores de Constantinopla y que rinde pleitesía a los tártaros». Excepto Teodoro II Láscaris de Nicea, al parecer, en ese momento ningún bizantino dejaba de estar sometido en cierto modo.[82] Hay que comentar, sin embargo, estas afirmaciones del viajero; en primer lugar, es Miller quien, siguiendo el testimonio de Vicente de Beauvais ya

---

del rey Juan Asén, anhelando la ganancia ataca a los búlgaros con una guerra repentina» (Juez Gálvez 1997, 131). El joven Miguel fue asesinado en 1256/7. Véase sobre todo esto Fine 1994, 156 y Vásáry 2005, 70.

[76] Gil 1993, 288.

[77] Teodoro I Láscaris de Nicea (1204-1222).

[78] El recurso a esta obra enciclopédica famosa del siglo XIII, nada de raro tiene ya que contiene algunos pasajes tomados de los libros coetáneos de relatos acerca de los mongoles; véase a este propósito, entre otros, Guzman 1974 y Kappler 1990. Resulta curioso señalar que, aparte del *Speculum historiale* (con 31 libros, 3.793 capítulos y más de 180 autores citados; donde, por supuesto, se dan también una pocas noticias acerca de las relaciones de los mongoles con los bizantinos), otra magna obra de Vincent de Beauvais y sus colaboradores es el *Speculum doctrinale*, que fue traducida al griego; véase Pérez Martín 1997.

[79] Bravo García 1986. La historia —una auténtica novela con peripecias dignas de los viajeros que estamos comentando— comienza con la segunda esposa de Juan III, Constanza de Hohenstaufen, hija bastarda del gran Federico II (recuérdese que la primera esposa de Juan era la hija de Teodoro I Láscaris, Irene, que había fallecido), un personaje al que, por cierto, el único hijo de Juan III Ducas Vatatzés, Teodoro II Láscaris (habido con Irene), dedicó un discurso fúnebre. Sobre esto último, Angold, "Theodoros II Laskaris" en *ODB, s.v.*

[80] Gil 1993, 287-288.

[81] Para esta dinastía trapezuntina, en general, puede verse Miller 1926; tanto Ruy González de Clavijo como Pero Tafur, nuestros famosos viajeros del siglo XV, hacen referencia a su paso por Trebizonda, aunque no podemos tocar aquí este asunto. Remitimos de nuevo a Miller 1926 y a Ochoa Anadón 1989.

[82] En el citado *Speculum historiale*, obra que hemos consultado en la edición virtual de *l'Atelier Vincent de Beauvais* de la Universidad de Nancy (UMR 7002 "Moyen Âge"/ ARTeM), que reproduce la de los Benedictinos de Douai 1624 (reimpr. Graz 1964), es en el capítulo XXXI, 144, donde se nos lista a los diversos personajes que sufrían las exigencias económicas del sultán turco; además de Vastacio y del emperador de Trebizonda (del que inmediatamente hablaremos), encontramos allí al rey de la Pequeña Armenia, al señor de Lambros, al de Melerdin, al de Danthape y a otros más, algunos sultanes incluidos, que tributaban a un turco que se creía el Rey Sol («*Itaque soldanus iste faciebat se proclamari dominum totius mundi, et quando filius eius fuit natus, clamari fecit quod natus erat solis filius*»).

mencionado,[83] nos advierte de que «el señor de Trebizonda, que era por entonces Manuel I, era vasallo del Sultán de Iconium», al que le solía entregar 200 lanzas, o bien 1000 hombres. Este mismo autor, puesto a juzgar el testimonio de Rubruc, afirma que este fraile viajero «encontró al Emperador de Trebizonda, a quien erróneamente da el nombre de "Guion" [el "Guido" de la edición española], obviamente una corrupción de Gidon». Cierto es que ya antes Miller ha hablado de Andrónico I Gidon (Gidos, Gido o también Gidas) —es decir Andrónico I Comneno de Trebisonda (1222-1235), sucesor del fundador del Imperio de Trebizonda Alejo I— , señalando que hay autores que lo identifican precisamente con un victorioso general de Teodoro I Láscaris de Nicea llamado también Andrónico. No nos interesa aquí esta cuestión sino solamente señalar que el nombre "Guido", en Rubruc, proviene al parecer de una confusión.[84]

4. Un elemento clave en los viajes: el caso concreto de las reliquias

Parece evidente que los cruzados, en su camino polvoriento y peligroso, pudieron cantar una y otra vez sus canciones y animarse con ellas en las batallas; su corazón estaría contento —¿por qué dudarlo?— con la remisión de sus pecados prometida por los predicadores y conquistada a base de sudor y sangre en el empeño de liberar los Santos Lugares. Los alemanes, por ejemplo, cantaban al marchar «In gotes namen fara wir / seyner genaden gara wir / un helff uns die gotes kraft / und das heylig grab / da got selber ynne lag»[85] pero, sin duda, a tan devotas palabras y pensamientos asociados,[86] no dejaba de acompañarles, como un incentivo más, el destello del oro, la esperanza de un botín, de unas riquezas —las de Constantinopla concretamente en la Cuarta Cruzada— que tanto admiró Guillaume de Villehardouin;[87] la cuestión del botín, luego, fue también motivo de discusiones, como bien sabemos, entre los occidentales cuando se repartieron el territorio del postrado Bizancio. Pero junto a ello hay un aspecto especial que ha merecido tratamiento destacado en la literatura reciente: se trata de las reliquias, algo que pertenece no solamente al ámbito del botín sino que tiene que ver con la religiosidad y el arte, en definitiva con el mundo cultural de la época. Sobre reliquias y viajeros españoles medievales a Constantinopla ya hemos dicho no poco en otros de nuestros trabajos. Tanto en la iglesia de San Juan Pródromo τῆς Πέτρας, en Santa Sofía, Santa María Odigitria y otras

[83] Miller 1926, 24; remite este estudioso a *Speculum historiale* XXX, 144, 1282.

[84] Ioannidis 1870, 59, autor traído a colación por Miller, se limita a señalar que "Gidos" significa "guardián".

[85] Morris 1983, 94. Otros ejemplos de canciones de cruzados en Routledge 1995.

[86] Una traducción sería: «En el nombre de Dios viajamos / y con su gracia marchamos / su poder ahora nos ayuda / y su Sepulcro sagrado / donde estuvo el mismo Dios enterrado.»

[87] Ed. Dufournet 2004.

más,[88] nuestro viajero Ruy González de Clavijo[89] contempló colecciones de reliquias en cuya descripción se entretiene morosamente, dotándola además de un clímax descriptivo dentro del cual, en ocasiones, tan importante parece ser lo contenido como el continente. Ante nuestros ojos desfilan brazos y manos, astillas de la cruz, espinas y otras muchas cosas[90] cuyos poderes vienen preludiados, con una atmósfera casi taumatúrgica, por la riqueza del envoltorio y la detallada descripción que de él se nos ofrece. Veamos un ejemplo de su *Embajada*:[91]

> «Sobre vna mesa alta que era cubierta de vn paño de seda; la qual arca estaua sellada con dos sellos de çera blanca que estauan echados a dos aldauillas de plata; e ese mesmo estaua çerrado con dos cerraduras; e abrieronlas e sacaron della dos plateros grandes de plata dorados para poner las reliquias; e sacaron luego dela dicha arca vn talegón de dinico blanco que estaua sellado con çerra, e desy desellaron lo e sacaron dél vna arqueta de oro pequeña redonda; e dentro estaua el pan quel juebes dela çena dió ihesu xristo a judas en senal de quién era el quelo traya, e non lo pudo comer, e estaba buelto en vn çendal colorado, e sellado con dos sellos de çera vermeja, e seria aquel pan quanto tres dedos dela mano; e otrosy sacaron de aquel talegón vna arqueta de oro más pequena quela primera e dentro enella estaua vna baxilleta engastonada enella que non se podia della quitar, la qual buxetilla era de xristal e dentro enlla estaua dela Sangre de ihesu xristo […]».

Se trata, no cabe duda, de una descripción casi cinematográfica que envuelve con un atractivo especial una realidad tenida en alta consideración. No debemos olvidar que González de Clavijo es un excelente cronista y que, en su obra, las descripciones técnicas —por ejemplo las tempestades y las maniobras de los navíos, como ha sido notado por algún estudioso, o también ciertos aspectos de los monumentos— están escritas con un rico vocabulario y una precisión que sorprende y hace su relato aún más interesante. Que se sirva de tales procedimientos literarios como los vistos para encararse con las reliquias —por las que la Edad Media occidental sentía especial devoción[92] como ya se ha dicho— no es sino el resultado del evidente interés que tales objetos tenían para propios y extraños en su época. Se lee expresamente en la *Embajada* que, a ojos de los griegos, estas reliquias poseían un

---

[88] Sobre algunas de las iglesias visitadas por los viajeros puede verse, con la bibliografía pertinente, Bravo García 1983a.

[89] Para parte de lo que sigue puede verse Bravo García 2003a, 659.

[90] Es de mucho interés sobre esta cuestión Garrosa Resina 1986.

[91] Ed. López Estrada 1999, 51; véase lo que hemos escrito a propósito de esto en Bravo García 2003b, 133-135.

[92] La importancia de las reliquias para los bizantinos y la Edad Media en general es muy grande; véase, por ejemplo, Baynes 1949 y Meinardus 1970, quien publica un inventario de nada menos que 3.602 reliquias conservadas en monasterios orientales. Tomamos este dato de McCormick 2002, 22, n. 62, y en él pueden verse otras observaciones sobre reliquias en el mundo bizantino, así como en McCormick 2005, 273-304. Para el significado político y social de estas en el Occidente medieval y también de sus frecuentes traslados, Bozoky 1996, 267-280. De interés sobre las peregrinaciones (y su relación constante con las reliquias) es Sumption 1975 y, finalmente, sobre las narraciones de los peregrinos y su contenido puede verse Howard 1980. Un interés más limitado es el de Gauthier 1983.

valor precioso y, así, nos dice, «quando los dichos enbaxadores fueron ber estas Reliquias, los omnes onrrados e mucha gente dela çiudat quelo sopieron, fueron llegados ally por las beer e llorauan muy fuerte e fazian toda oraçón.»[93] Más medieval que la de Pero Tafur —otro de nuestros viajeros de la época que visitó Constantinopla algunos años después— la devoción de González de Clavijo, que ha de verse no sólo en clave personal sino también a la luz del valor político, dentro de la llamada "ortodoxia política" que los bizantinos profesaban y que daba sentido a su visión del mundo, ha despistado a más de un crítico.

Es de interés señalar aquí —como ya hicimos en otro de nuestros trabajos— que un autor español afincado en Londres, el sacerdote sevillano José María Blanco Crespo (José Blanco White [1775-1841]), convertido a la Iglesia anglicana de la que luego se separó, escribió algunas páginas sobre el relato de Clavijo, estudiadas no hace mucho por López Estrada.[94] Escribe este investigador[95] que «lo que más molesta y aun exaspera a Blanco White es la relación de las reliquias que se guardan en las iglesias. Para él estas demostraciones son dignas de "lástima y de risa". Y las comenta así: "Los Reverendos de Constantinopla, según se ve, andaban a competencia sobre reliquias. En los tiempos de grande ignorancia, la Europa toda estaba llena de santos despedazados, cuyos fragmentos, a haberse reunido, hubieran formado los monstruos más portentosos".[96] Y sus comentarios dan ocasión a que compare los cristianos de Constantinopla con los turcos que los asediaban, de religión mahometana […] He aquí de qué manera» —concluye López Estrada— «la publicación de un libro de viajes [la *Embajada*] es ocasión para que aparezca también el gran tema de la religiosidad en Blanco White, y dé a conocer estas reflexiones sobre la religión de Mahoma […]». Es evidente, pensamos nosotros, que Blanco escribe no como un medievalista sino como el espíritu crítico, preocupado por la religión y su dominio de la sociedad, que se muestra en sus interesantes *Cartas de España*.[97] Pese a que Tafur también menciona algunas reliquias y se preocupa por lo que los turcos hayan podido hacer con ellas al haber tomado Constantinopla,[98] sin embargo su actitud hacia estas está desprovista de la intensidad que grava las descripciones del viajero que le precedió; en un tono desenfadado nos dice, por ejemplo, cómo llegó a ver la misma reliquia —o la que pasaba por tal— en dos lugares diferentes y cómo sus comentarios pudieron costarle un disgusto.[99] No significa esto que Tafur, que se nos muestra como un modelo de caballero español, muestre un talante más descreído; simplemente, las reliquias

[93] López Estrada 1999, 53.
[94] López Estrada 2001.
[95] López Estrada 2001, 397-398.
[96] López Estrada 2001, 326.
[97] Blanco White 1977.
[98] Ed. Jiménez de la Espada 1995, 173; en el lamento por la caída de Constantinopla que se halla en la *Historia* del bizantino Ducas (véase Kelly 1989, 34), podemos leer también su preocupación por el destino de las preciadas reliquias perdidas a manos de infieles.
[99] Ed. Jiménez de la Espada 1995, 142-143.

aparecen en su relato como parte de los *mirabilia* de rigor que encandilaban al viajero, pero con bastante menor intensidad, emoción o fascinación que en González de Clavijo.

En relación con lo que siempre significaron para los bizantinos las reliquias, el conocido artículo de Norman H. Baynes describe de una manera excelente lo que estos pensaban de ellas y en qué medida confiaban en sus poderes defensivos frente a los enemigos del Imperio.[100] Pero no hay que olvidar que ese interés era compartido por los occidentales como se pone bien de relieve cuando se estudian las Cruzadas. Se ha repetido muchas veces que gran cantidad de reliquias fueron expoliadas por los cruzados en 1204 o después, y no debe olvidarse tampoco que poseerlas, en el caso de Venecia por ejemplo, suponía algo así como la legitimación de la concepción imperial bizantina en suelo italiano,[101] lo que no es sino otra muestra de apropiación de la cultura ajena por parte de los vencedores. La obra clave para el expolio es sin duda la bien conocida de Paul Riant[102] completada, para lo que se refiere a los siglos anteriores, por el estudio bien conocido de Patrick J. Geary;[103] pero, más recientemente, George P. Majeska 2004, un conocido estudioso de los viajeros rusos medievales a la capital bizantina,[104] ha trazado la historia de las más importantes que se custodiaban en Constantinopla antes de 1204; la mayor parte de ellas se había conservado en la iglesia de Faros en el Palacio Imperial[105] y, de acuerdo con las menciones antes de la toma de la capital en una serie de textos establecida por este investigador, las más famosas, con el número de citas a ellas, son las siguientes: cruz (19 menciones), corona de espinas (11), clavos (10), sagrada lanza (9), túnica (8), caña (7),[106] sandalias (7), cuerpo de Constantino (7), cuerpo de s. Andrés (6) y cuerpo de s. Lucas (6).

---

[100] Baynes 1949.

[101] Bravo García 2004, 423-426, con bibliografía.

[102] Riant 1877-78; de este libro, del que se imprimieron solamente 421 ejemplares al parecer, escribe Cyril Mango en la *Introducción* de Durand - Flusin 2004, 11, que, aunque anticuado en algunas cosas, «reste quand-même à la base de notre recherche et n'a pas été remplacé dans son ensemble».

[103] «Just as the emerging character of feudal Europe produced a special, localized *furta sacra* tradition, the Italian cities —preoccupied as they were with the East during the central Middle Ages— produced their own type. Most of the translations beyond the Alps» —escribe Geary 1978, 87— «were effected by monks in behalf of their monasteries; in Italy, the agents were usually laymen bent on acquiring patrons for their towns. The victims of these thefts were eastern Christians, particularly Greeks, for whom the Italians displayed a mixture of envy and distrust». Los dos robos de mayor importancia perpetrados antes de la luctuosa fecha de 1204 son los traslados de san Marcos desde Alejandría y de san Nicolás desde *Myra*, respectivamente a Venecia y Bari (Geary 1990, 88-94 y 94-103; para las justificaciones esgrimidas, en general, 108-128).

[104] Véase Majeska 1984.

[105] Véase Magdalino 2004. Flusin 2000 es un estudio de mucho interés sobre las primitivas reliquias de la capital.

[106] «Otrosí» —se lee en la *Embajada*, ed. López Estrada 1999, 137-138— «estaba engastonada en aquella tabla un pedaço de la caña con que dieron a Iesu Christo en la caveça cuando estava ante Pilato; era tan luengo como un palmo e medio e era colorado. E ajuso del fierro de la lança e desta caña. Estava en esta tabla eso mismo engastonada un pedaço de la esponja con que a Iesu Christo fue dado la fiel e el vinagre en la Cruz.»

Excepto el cuerpo de Constantino, afirma Majeska que todas estas reliquias fueron oficialmente transportadas a Occidente a lo largo de las cruzadas.[107] Sobre el importante testimonio del viajero medieval español Ruy González de Clavijo, la opinión de Majeska es que su descripción versa solamente acerca de «objetos relacionados con la Pasión que son, en su mayor parte, diferentes de aquellos que eran venerados en la Constantinopla de antes del año 1204», de modo que no hay que confundir las cosas. No son pocos los otros viajeros de la época que mencionan estos mismos objetos que le fue dado contemplar a Clavijo (quien nos ofrece cumplida mención de ellos como ya hemos visto), lo que hace suponer que se trata tal vez de una lista que le facilitaron de algunas de entre las muchas reliquias de la Pasión conservadas desde antiguo aunque, verdaderamente, no son tales en su gran mayoría; así, las más famosas entre los años 1261 y 1453 son las siguientes:[108] sagrada lanza (8), caña (7), túnica (7), esponja (7), piedra de la unción (3), monedas de Judas (3), soga de Cristo (2) y pelos de su barba (2), entre otras cosas. La túnica inconsútil de la que habla Clavijo[109] es, según este viajero, de un rojo profundo, coloreado de rosa o tal vez de color púrpura, pero podría tratarse de la túnica purpúrea que le pusieron a Cristo en el Pretorio para burlarse de él o la que llevaba cuando curó a la *hemorroisa*, con trozos de la cual, Manuel II inundó Europa buscando mover a sus próceres a una cruzada contra los turcos.[110] Igualmente, el relato de Tafur es tenido también en cuenta por Majeska; al parecer, no existe otra fuente contemporánea que recuerde que un clavo de la cruz o bien espinas de la corona, entre otros objetos, se conservasen todavía en Constantinopla a mediados del siglo XV, pero dado que el texto de su viaje fue revisado bastantes años después de su visita a la capital del Imperio,[111] podría tratarse de una confusión o de una

[107] Majeska 2004, 184; se remite este mismo estudioso, para la gran colección de reliquias procedentes de Constantinopla hoy en París, a Flusin 2001. Pero no se encuentran sólo en París reliquias de Constantinopla. Sin salir de Francia, por ejemplo, recordemos que Andrea 2000, 224-238, ofrece la traducción con notas e introducción del llamado *Anónimo de Soissons*, documento a medias entre una *translatio* de reliquias y un tratado de teodicea, en el que se da cuenta de las muchas reliquias que, entre otros, el obispo de Soissons, Nivelon de Chérisy, se llevó también de Constantinopla. Como Andrea 2000, 229, comenta, «the Anonymous of Soissons is remarkably successful at justifying the Fourth Crusade by imaginatively suggesting that the entire crusade was sanctioned by God, was undertaken by the crusaders in a Christian spirit of penance, and resulted in an partial but substantial victory for Christendom». Las reliquias eran un divino favor para Occidente y, aunque no todos los escritores de la época están de acuerdo, el apoderarse de ellas y llevarlas a su ciudad no era, para el obispo, algo censurable.

[108] Majeska 2004, 187.

[109] Ed. López Estrada 1999, 138.

[110] Véase Dennis 1968.

[111] Una circunstancia como esta es tenida en cuenta por Peñate Rivero 2004, 16-17, para quien «el tratamiento discursivo dado a la historia contada imprime al texto [del relato de viajes] un carácter ficcional», como viene a suceder, por ejemplo, «en aquel que textualiza encuentros, diálogos o situaciones ocurridas con anterioridad suficiente para que la restitución exacta de lo sucedido sea más que aleatoria». Es lo que ocurre precisamente con Tafur o bien, «citando un ejemplo de nuestros días, en el inicio de *Viaje a la luz del Cham* (1995), donde Rosa Regás transmite, con toda precisión, dos animados diálogos mantenidos dos años antes en el aeropuerto de Barajas, justo antes de volar hacia Oriente próximo».

exageración de las que no faltan en nuestro compatriota Pero Tafur.[112] El destino de las reliquias más valiosas es conocido aunque aquí no nos interesa directamente.

5. Los judíos de Estambul y los viajeros modernos

En una comunicación al Congreso de Estudios bizantinos celebrado en Granada en 2003,[113] proseguimos el estudio de la situación de los judíos en Bizancio a través de los testimonios de los viajeros modernos, tomando en consideración dos aspectos fundamentales. En primer lugar, los tópicos que componen el prejuicio contra ellos y, luego, la información topográfica ofrecida por esos relatos. Ambos aspectos ya fueron tratados en dos artículos nuestros precedentes en el tiempo.[114] Por lo que toca a la comunicación al Congreso de Granada, hemos de decir que aporta algunos datos nuevos que vale la pena destacar aquí; estudiamos en ella básicamente testimonios modernos[115] como el del viajero español del siglo XIX Melchor Ordóñez y Ortega 1882; nos llevaron estos a la conclusión de que los judíos habitaban por entonces en una determinada circunscripción de Estambul, Balat, a finales del siglo XIX; en principio, esta información se opone a lo que parece que ocurrió durante el siglo después de la toma de Constantinopla en 1453 según ha estudiado Rozén 2002, es decir, que no hubo al principio gueto alguno y las minorías convivían en diversos lugares. En apoyo de esto último, el viajero Doménico de Jerusalén (*ca.* 1552-1622)[116] afirma que no había una compartimentación estricta para las minorías y que sólo se podía ver separación entre unos y otros en las cárceles. En conclusión, una serie de investigadores sobre este particular[117] están de acuerdo en que, a partir de finales del siglo XV, los distritos tradicionalmente más habitados por judíos fueron Balat y Hazköy, aunque no olvidemos que podían estar también en otros lugares; de las dos localidades citadas, como es sabido, la una está en la orilla sur del Cuerno de Oro y la otra enfrente, en la orilla norte. Para añadir algo nuevo a nuestros trabajos mencionados en este apartado, señalemos que la opinión reciente de Eldem,[118] autor de un documentado artículo sobre la historia del desarrollo de la ciudad, coincide en todo con lo aquí expuesto; para este autor, «hablando en general, las comunidades no musul-

[112] Majeska 2004, 188, n. 25.

[113] Bravo García 2006.

[114] Bravo García 2003a y 2004.

[115] Textos de escritores españoles de los siglos XIX y XX sobre monumentos de Constantinopla están recogidos en Cortés Arrese 2002, 137-174; Cortés Arrese 2004 estudia, junto a viajeros del siglo XVI como Diego Galán, a otros visitantes y menciones literarias (Cervantes, Lope de Vega), así como testimonios del siglo XVII, que constituyen, en su conjunto, un adecuado pórtico que nos conduce a los viajeros de los siglos más recientes.

[116] Ed. Lewis 2001, 72.

[117] Sobre el carácter judío de estas zonas véase, entre otros, Shaw 1991, 32, Epstein 1980, 135 y Levy 1992, 291.

[118] Eldem 1999, 152.

manas fueron con el tiempo empujadas no poco trecho hacia el exterior de la ciudad y su periferia; los griegos a lo largo del Cuerno de Oro y las orillas del Mar de Mármara, los armenios a Yenikapi, Samatya y Topkapi y los judíos a ambos lados del Cuerno de Oro, en concreto a los barrios enfrentados de Balat y Hazköy. Fueron los musulmanes quienes, básicamente, se asentaron en las zonas centrales de la ciudad». Está de acuerdo también este investigador en que los otomanos, en vez de hacer guetos —cosa que ya hemos señalado—, dejaron en manos de las comunidades étnicas la posibilidad de irse segregando, interviniendo solamente cuando se presentaban problemas de cuidado.[119]

De todos modos, no hay que pasar por alto la existencia de otros factores que complican un tanto el cuadro. Por ejemplo, conviene traer aquí a colación el hecho de que, después de un terrible incendio que destruyó más de la mitad de Gálata en junio de 1696, las autoridades otomanas pensaron que tanto judíos como cristianos y otros infieles se habían merecido este castigo divino ya que su vida se había convertido en un cúmulo de blasfemias, impiedad, superstición, idolatría y adulterio, aparte de pasar el tiempo con juegos prohibidos y otras cosas. El resultado es que se propuso expulsarlos a todos aunque el documento en cuestión (de 1697),[120] como otros varios, jamás pasó a tener rango de decreto ni a aplicarse nunca. Es de destacar que esta animadversión contra los judíos no era, claro es, *en tanto que* judíos, ya que alcanzaba por igual a quienes tenían una religión diferente y "costumbres deplorables" que escandalizaban a los fieles musulmanes. En paralelo con esto último, fuentes europeas que describen actividades comerciales con las diversas comunidades de Estambul (judíos, griegos y armenios), abundan en calificativos críticos para cada una de ellas;[121] así pues, los turcos —que también son incluidos en estas valoraciones— son a menudo malvados, avariciosos siempre y, sin embargo, esclavos de su palabra en no pocas ocasiones. Los griegos son especialmente traicioneros y distraídos. Los judíos, intrigantes y gente en la que no se puede confiar y así por el estilo. Sin duda que estos comentarios suenan un tanto racistas —admite Eldem— y no deben ser tomados sino como una obvia simplificación, pero su verdadera interpretación debe partir de «un intento de los extranjeros por sistematizar y comprender los mecanismos básicos de un mercado que no podían controlar realmente».

Se construye de esta manera lo que podría llamarse, según este mismo investigador, una "antropología comercial" de los competidores, cosa que aparece por doquier y en todas las épocas. Qué duda cabe, por otro lado, de que estos estereotipos debían de tener algo de verdad y, aun tomándolos como caricaturas, puede decirse que «la tendencia de ciertas comunidades a concentrar e incluso monopolizar ciertos comercios fue el reflejo de una

[119] Eldem 1999, 154.
[120] Los datos sobre él en Eldem 1999, 156, n.39.
[121] Eldem 1999, 158-160 (160).

real división del trabajo de índole étnico/religiosa, característica por otra parte de los mercados otomanos en general y de Estambul en particular». Finalmente, ni siquiera cabría postular que los judíos fuesen odiados por colocar al estado bajo el dogal de sus préstamos —como solía ocurrir en Occidente— ya que, siguiendo a Gerber,[122] el crédito privado entre los otomanos estaba bastante desarrollado y el Tesoro nunca recurrió a banqueros públicos hasta mediados del siglo XIX. Los prejuicios étnicos, por lo tanto, no parecen estar muy presentes entre los turcos a este respecto y en esta época; no es raro ver, por el contrario, cómo los intereses comerciales extranjeros explotan precisamente esta cuestión, apoyando a judíos contra griegos, por ejemplo, con vistas a conseguir mejores precios en sus operaciones con las organizaciones gremiales locales.[123]

Para terminar este punto, hagamos referencia a alguna opinión reciente sobre el nacimiento de los prejuicios contra los judíos en Bizancio. En opinión de Ivanov 2003 el antisemitismo nace en Bizancio a finales del siglo IX, más pronto que en Occidente pues y, a partir del siglo XI, puede decirse que ya está asentado en toda la sociedad bizantina. Alcanza además su apogeo en el siglo XII y cabe que exista en su desarrollo alguna influencia occidental.[124] No obstante, Ivanov sostiene que, tras el siglo XII, su nivel de virulencia baja mientras que, en las zonas griegas bajo dominación latina (Chipre, Creta, Eubea, Corfú y Quíos), los judíos tenían que llevar cintas amarillas, tenían que pagar para poder rezar, no podían tener posesiones fuera del gueto y sufrían otras incomodidades por el estilo. Esta claro sin embargo, para este autor, que los bizantinos no tenían tantos prejuicios y que tampoco la prevención ante el *foetor iudaicus* había arraigado en ellos tan profundamente como en Occidente, aunque, claro es, no podían evitar quejarse de los terribles olores de algunos de sus negocios preferidos: las tenerías.[125] No existe entre los bizantinos tampoco el "quimerismo" del que a veces se precaven los occidentales en relación a los judíos; es cierto que, para Gregorio Sinaíta, los omnipresentes demonios de Bizancio pueden transformarse en sementales furiosos y, a veces, también en judíos[126] pero «aucun Grec n'affirme le contraire, à savoir que les Juifs peuvent se métamorphoser en quoi que ce soit». Algo es algo.

En fin, ya va siendo hora de finalizar nuestra exposición; no es posible en el espacio del que disponemos decir mucho más sobre la abundante literatura más o menos reciente que toca a esta interesante parcela de investigación que son los viajeros a Bizancio (y también los que viajan dentro de sus fronteras y de Bizancio al exterior, claro es); confiamos en que, al menos, les resulte esta exposición y la bibliografía que la acompaña tal vez un poquitín más

[122] Gerber 1986, 144-145.

[123] Eldem 1999, 185, con testimonios de sucesos acaecidos en 1750.

[124] Véase otros materiales en Revel-Heher 1992 y referencias abundantes en Bravo García 2004. En general, véase el resumen de Dimitriev 2003, 339 ss.

[125] Ivanov 2003, 41. Referencias a tenerías con cierto detalle en Bravo García 2004, 394 ss.

[126] *PG* 150, 1257D.

útil que la lectura del artículo "viaje", en la benemérita *Enciclopedia Espasa*, según ha sido recogido por el escritor Juan José Millás en *Un mapa de la realidad,* uno de sus entretenidos libros:[127] «La psicoterapia utiliza los viajes para aislar al enfermo y darle otra atmósfera moral. Así se prescriben en el histerismo, la psicastenia y el simple agotamiento nervioso. En cambio, se hallan formalmente contraindicados en la enajenación mental. Las condiciones de cambio de ambiente se hacen entonces arriesgadas y peligrosas (maníacos, epilépticos, melancólicos). Higiénicamente deben aconsejarse los viajes en los extenuados y depauperados que solo necesiten un medio reparador. En general, son de recomendar en los sujetos de vida activa durante la estación veraniega. La ausencia de trabajos influye entonces en la salud corporal y mental. No son de prescribir los grandes trayectos o los bruscos cambios de clima, por entrañar ya modificaciones perturbadoras. Cuando de todos modos deban emprenderse,» —finaliza el artículo de la *Enciclopedia*—, «se mitigarán con las debidas etapas». Pero los verdaderos viajes, al parecer, más que sanar, simplemente nos afectan de algún modo; como ha escrito Lorenzo Silva, «El verdadero viajero es Ulises, volviendo a Ítaca con el alma herida de zozobras; Marco Polo, reflejando el horizonte familiar de Venecia en sus pupilas deslumbradas por el sol de Oriente; o» —lo que está más próximo tal vez a todos nosotros, diríamos— «Alonso Quijano, muriendo en su juicio después de haber gastado su locura por el camino. He ahí el secreto, quizá: nunca salir indemne».[128]

[127] Millás 2005, 219-220.

[128] Silva 2004, 43. Conscientemente o no, Silva toca un punto muy interesante que es el del estereotipo del viajero esperanzado que, en pos de su fantasía, parte a la busca de algo, lo que nadie espera que encuentre; recuérdense las páginas tan atinadas que Salvador de Madariaga 1959, 154 ss., dedica al Almirante, visto como una "preencarnación" de Don Quijote, páginas que una *summa critica* como es la de Taviani 1983, 115, 121 y, sobre todo, 351, tras alguna crítica de tono menor, no deja de juzgar como acertadas.

II
EL VIAJE DE LOS TEXTOS

II.1. LA TRADICIÓN DIRECTA DE LOS AUTORES ANTIGUOS EN ÉPOCA BIZANTINA

No es necesario comenzar nuestra exposición con demasiadas aclaraciones a propósito de lo que significan los adjetivos «directo» e «indirecto» aplicados a la tradición de los textos; hace ya años, en un manualito consultado con mucha frecuencia por nuestros estudiantes, Bernard A. van Groningen señaló las diferencias entre los dos tipos de tradición, a las que añadió otras variedades complementarias de cierto interés. Para nuestro propósito, baste señalar que tomaremos aquí en consideración los textos griegos antiguos que nos han sido transmitidos en su integridad original (caben en ellos, por supuesto, lagunas y otras alteraciones) en manuscritos de época bizantina, dejando aparte las citas, fragmentos conservados en gnomologios y otras variadas formas de transmisión indirecta.

Por lo que se refiere al periodo bizantino primitivo, tras las líneas maestras trazadas por Guglielmo Cavallo, muy poco es lo que ya queda por decir. Una educación de cierta calidad se siguió impartiendo en las escuelas de Alejandría, Antioquía, Atenas, Beirut, Constantinopla y Gaza y cabría señalar que Justiniano cerró la última escuela, la de Atenas, en el año 529. Cierto es, por otra parte, que los intereses que dominaban no eran ya los filológicos —el derecho, la filosofía y la retórica habían ganado la partida—, pero, con todo, es en esta época, entre los siglos IV y V, cuando Nigel G. Wilson ha situado la labor de selección y redisposición de los escolios antiguos, lo cual nos lleva, sin lugar a dudas, a reconocer un interés todavía vivo por la literatura de la Antigüedad griega. A propósito de los autores que llegaron hasta esta época, las investigaciones muy pormenorizadas de Cavallo recogen una cumplida información sobre la asiduidad con que eran leídos (los papiros que se conservan son un buen indicador de su popularidad); pero debemos destacar que, pese a todas las teorías sobre el nacimiento de *selecciones* de obras —recordemos la de los trágicos, que, para Wilamowitz, debió ser hecha entre el siglo II y el III—, el público seguía leyendo muchas obras que no estaban dentro de esas *selecciones* de que tenemos noticia. Los fragmentos del *Faetón* y de la *Melanipa* de Eurípides (siglo V), así como los de Safo y Calímaco (siglo VII), la mayoría hallados en Egipto, prueban la verdad de este aserto.

Un caso de especial interés es el de Menandro. Para algunos, este cómico debió de circular en códices todavía en los siglos IV y V y hay quien sostiene que durante el siglo VI seguía representándose en Gaza. El Nuevo Testamento, como es bien sabido y se encargaron de notar Clemente de Alejandría, Juan Crisóstomo y otros, cita sentencias de Menandro junto con otras de Arato y Epiménides, pero conviene advertir, sin embargo, que los fragmentos citados por los Apologistas, como los mencionados a lo largo de toda la historia literaria de Bizancio, parecen depender más bien de gnomologios. Clemente, por ejemplo, tiene 26 citas del cómico, 18 de las cuales las comparte con sus contemporáneos (entre los que pueden contarse Plutarco, Galeno, Epicteto y, más tarde, Estobeo en el siglo V); está claro, por lo tanto —en opinión de Ihor Ševčenko—, que Clemente se sirvió, no de los textos originales, sino de un gnomologio, antología o cualquier otra forma de transmisión indirecta. A partir de esta época, Menandro parece desaparecer y las pistas que llevan a creer en la existencia de un códice con 24 de sus obras en pleno siglo XI —al que nos volveremos a referir— no parecen demasiado seguras.

La decadencia cultural es un hecho a finales del siglo VI; el reinado de Heraclio (610-641), con el auge del Islam y los cataclismos que este hecho traerá al Imperio bizantino, es considerado por muchos como el comienzo de una "Edad Oscura" *(Dark Age),* de cuyos logros culturales muy poco se sabe y en cuya oscuridad no poco tuvo que ver, según parece, la controversia iconoclasta. Sin embargo, la vida cultural prosiguió en esta época y conocemos nombres, como el del gramático Jorge Querobosco (nacido tal vez a finales del siglo VIII) y el de Ignacio el Diácono, de la misma época, que, aparte de testimoniarnos una educación rica en aquellos contenidos tradicionales ya desde antiguo, nos sorprenden con algunos detalles de auténtico interés. Ignacio, por ejemplo, es autor de un diálogo entre Adán, Eva y la serpiente compuesto con entradas y salidas de personajes, prólogo, divisiones e incluso un cambio de la situación de los personajes a lo largo de la pieza, que puede compararse a la περιπέτεια trágica. Robert Browning, que ha estudiado detenidamente esta composición, comenta que sus características no pueden derivar de lo que se podría aprender en una simple cartilla de versificación, sino que deben ser, más bien, fruto de un conocimiento —aunque sea superficial— de lo que era una tragedia griega. Por si esto fuera poco, los ecos de los textos trágicos sazonan aquí y allá la obrita de Ignacio, de modo que el erial cultural no debió de ser tan extenso en esos siglos denominados "oscuros" como, con frecuencia, se cree. Ignacio menciona también en una de sus cartas un verso del *Orestes* de Eurípides, pieza muy poco leída en Bizancio, y aunque podamos pensar que esta erudición procedía únicamente de la tradición indirecta, no conlleva esto negar la existencia, en estos años, de una cierta cultura clásica más allá del omnipresente Homero escolar.

Contemporáneo de Ignacio el Diácono es Juan el Gramático, de quien sabemos que buscó libros para el concilio iconoclasta de Santa Sofía (a. 815) en diversas ciudades. Es muy posible que aquí debamos ver el comienzo de

una nueva etapa cultural ya que, al tiempo que se buscaban libros religiosos, necesarios para las controversias, se rescataron también manuscritos de obras profanas que llevaban siglos durmiendo en las ricas bibliotecas del Imperio. Lo que es indudable es que, en torno a estos años, por obra y gracia de ciertos personajes de los que inmediatamente hablaremos, los manuscritos de obras clásicas salieron a la luz y comenzaron a ser transcritos de su antigua escritura uncial en un nuevo sistema de escritura, la minúscula, lo que supone, por un lado, una relativa popularización de las obras antiguas y, por otro, la firme garantía de pérdida para los textos que, por una u otra razón, no fueron transcritos entonces o más adelante.

Un personaje de gran importancia en esta época, «el primer humanismo bizantino" —como ha sido llamada por su gran investigador Paul Lemerle—, es León el Filósofo (nacido *ca.* 790), que fue arzobispo de Tesalónica a mediados del siglo IX y estudió en Constantinopla. Enseñó también en la capital y, según se dice, fue invitado por un califa a marchar a Oriente para enseñar los difíciles textos de Euclides. Sus epigramas nos hablan de Apolonio de Perge, Proclo, Teón y otros autores técnicos de la Antigüedad y es posible que leyese a Arquímedes y que el manuscrito que utilizó —según ha señalado Wilson— llegase hasta el Renacimiento, testimoniando en sus márgenes los mejores deseos de un lector anónimo para el sabio León. Hoy día se piensa que el Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1594, con el *Almagesto* de Ptolomeo, fue suyo, pero el *ex libris* del códice en cuestión, que da como dueño del libro a este personaje, ha sido considerado falso y muy posterior por el citado investigador británico. Que leyó a Euclides lo sabemos porque un manuscrito famoso del geómetra griego, Oxford, Bodleian Library, D'Orville 301, tiene una nota añadida a manera de comentario a *Elementos* 6.5; cierto que la letra de esta nota es del copista y no del propio León o del poseedor del manuscrito en cuestión, Aretas, pero esto poco importa. Finalmente, parece ser que leyó más de Diofanto de lo que hoy día podemos leer, todo lo cual, unido a ciertos detalles que se pueden extraer de otras fuentes, nos confirma en la idea de que León se interesó básicamente por la literatura científica griega. Parece ser que, además, conoció bastante bien a Platón, ya que corrigió el texto de *Las leyes* hasta el libro V, 743 b; en efecto, en tres copias de esta obra (Vat. gr. 1, Paris, Bibliothèque nationale de France, Par. gr. 1807 y Vat. gr. 1031) se nos conserva esta indicación.

¿Qué más sabemos de la transmisión directa en estos años? Los códices que conservamos de esta época (*ca.* 800-875) nos dan una información bastante precisa de lo que se leía y copiaba. Conservamos, en primer lugar, una copia en uncial y minúscula de los *Scholia minora* de Homero (Madrid, Biblioteca Nacional, Mss/4626 + Roma, Biblioteca Nazionale, gr. 6), con notas escolares, un palimpsesto, en uncial también, de Herodiano (Leipzig, Tischendorf 2), un conjunto de léxicos en minúscula (Par. Coislin 347) y un fragmento de pergamino (P. Estrasburgo 173) de Apolonio Rodio, cuyo interés sería muy grande —en el caso de pertenecer a esta época realmente,

cosa que se duda—, ya que Apolonio no fue un poeta incluido normalmente en los programas escolares, como ha señalado Wilson. De Ptolomeo se conserva un *Almagesto* en el Vat. gr. 1594 (manuscrito ya citado como de León, que parece haber sido copiado por el mismo copista que realizó el Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. Plut. 28.27, códice este último con poemas astrológicos de Manetón y Máximo) y la misma obra la encontramos en el Par. gr. 2389 (uncial), Vat. gr. 1594 (minúscula), Vat. gr. 1291 (uncial; solamente las tablas de la obra) y Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Bibl. Publ. gr. 78 (a. 813-820), también en uncial, con las tablas solamente y conteniendo el comentario de Teón (de este último autor nombrado se conserva un comentario más amplio en el Laur. Plut. 28.18, que contiene también una obra de Pappo). De medicina y materias afines tenemos un Dioscórides en uncial (Par. gr. 2179), fragmentos de Pablo de Egina (Par. Coislin 8 y 123 y Par. suppl. gr. 1156, así como Moskva, Gosudarstvennyi Istoričeskij Muzei, 125, a los que hay que añadir el palimpsesto uncial Bruxelles, Bibliothèque Royale, IV 159) y otros manuscritos científicos son el Vat. gr. 190 *(Elementos* de Euclides más el comentario amplio de Teón a Ptolomeo; códice importante porque su texto de Euclides es el único que no está alterado por Teón) y el Vat. gr. 204 (escritos astronómicos y matemáticos de varios autores: Eutocio, Aristarco, Teodosio, Autólico y otros).

Por lo que se refiere a la filosofía, conviene señalar que lo que conservamos de Aristóteles, copiado en esta época, no son obras científicas únicamente —como cabría esperar— sino que encontramos una relativa variedad de intereses. En primer lugar, destaquemos el Par. suppl. gr. 1362 (fragmento en uncial de los *Sophistici elenchi),* Laur. Plut. 81.11 *(Ethica Nicom. y Magna moralia),* Milano, Biblioteca Ambrosiana, L 93 sup. *(Organon),* Par. suppl. gr. 1156 (fragmento de *Historia animalium) y* Oxford, Corpus Christi College 108 (tratados biológicos). Antes de seguir adelante con estas indicaciones, hay que llamar la atención sobre el hecho de que, por supuesto, no tratamos de recoger aquí todos y cada uno de los manuscritos que se conservan; de la mano de Wilson y recurriendo a otros estudiosos —sobre cuyos trabajos puede verse la nota bibliográfica que al final de esta exposición insertamos— pretendemos únicamente ilustrar las lecturas de estas y otras épocas de la historia bizantina, señalando hitos de interés en la transmisión de los textos clásicos. Por otro lado —y como era de esperar— la cronología exacta de muchos de estos manuscritos es controvertida; además, algunos de ellos (Madrid, Biblioteca Nacional, Mss/4626 + Roma, Biblioteca Nazionale, gr. 6, Bruxelles, Bibliothèque Royale, IV 159 y Par. suppl. gr. 1362, por ejemplo) se discute si son códices copiados en Bizancio o si proceden del sur de Italia, región que, como es bien sabido, produjo numerosos códices a lo largo de toda la Edad Media. Estas dudas, por supuesto, tanto en cronología como en procedencia, afectan también a algunos de los códices que iremos citando.

Un caso aparte y de sumo interés lo constituye una serie de manuscritos (*ca.* 850-880) que forman parte de lo que se ha dado en llamar "Colección filosófica", sobre los que vamos a extendernos aquí muy brevemente. En 1893,

Thomas W. Allen identificó, siguiendo observaciones de paleógrafos anteriores y añadiendo a ellas sus propias identificaciones, un grupo de nueve códices que tenían características codicológicas, paleográficas y de contenido comunes, lo que forzaba a postular para todos un origen igualmente común. Obra de la misma mano eran para él el Par. gr. 1807 *(La república, Timeo, Critias y Las leyes),* Par. gr. 1962 (Máximo de Tiro y Albino), Heidelberg, Universitätsbibliothek, Palat. gr. 398 (códice misceláneo con A. Liberal, Flegón, Partenio, geógrafos menores y otras cosas) y el Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 246 *(Comentarios* de Damascio al *Parménides* de Platón). De un segundo copista, inidentificado como el anterior, eran para Allen el Laur. Plut. 80.9 y el Vat. gr. 2197 *(Comentario* de Proclo a la *República* platónica); tanto el Marc. gr. 196 *(Comentarios* de Olimpiodoro a Platón) como el Marc. gr. 226 *(Comentario* de Simplicio a la *Física* aristotélica) y el Marc. gr. 258 (Alejandro de Afrodisias) son, cada uno de ellos, de mano diferente y, finalmente, el copista del Par. gr. 1807, ya citado, es el autor también de escolios marginales en los Marc. gr. 196 y 226.

Siguiendo cronológicamente las etapas de la investigación de esta interesante serie de manuscritos —bien descritas por Boris Fonkič—, señalemos que, en 1952 y 1954, Aubrey Diller añadió a los nueve códices mencionados el Par. suppl. gr. 921 *(Comentario* de Proclo al *Timeo)* y el Marc. gr. 236 (Filópono) y afirmó que, muy probablemente, el arquetipo de los escolios a Estrabón (Z), manuscrito no conservado, cuyas características pueden ser adivinadas a partir de la copia más antigua que de este autor poseemos (Par. gr. 1397), pertenecía también a la "Colección". Por lo que se refiere a la cronología, un estudio paleográfico de los códices le llevó a postular que fueron copiados en el tercer cuarto del siglo IX y conectó su realización con los intereses eruditos del patriarca Focio. Años más tarde, Jean Irigoin ha confirmado la pertenencia del Marc. gr. 236 a la Colección y, por otro lado, ha descubierto que el Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. Phil. gr. 100 (diversas obras de Aristóteles y la *Metafísica* de Teofrasto) en algunos escolios marginales y en ciertos signos muestra que su copista está relacionado con los ambientes escriptorios en que la Colección se gestó. Otro investigador, Julien Leroy, ha estudiado la relación estrecha que hay entre las dos partes del Vat. gr. 2249 (Dionisio Areopagita y Teodoreto de Ciro) y la Colección*;* Enrica Follieri ha creído ver en el primer copista del mencionado Vaticanus a quien copió el Ptolomeo del Vat. gr. 1594 ya mencionado y, en fin, hay otros trabajos que añaden nuevas precisiones y que no podemos citar aquí.

Fonkič resume los datos codicológicos de estos manuscritos y procede a una nueva atribución de manos, dando por supuesto siempre que son obras procedentes del *scriptorium* de Focio; sin embargo, Wilson ha puntualizado que, si bien el interés por la paradoxografía (el Palat. Heidelberg. gr. 398 en concreto) parece señalar en dirección a Focio, el interés por Platón que se aprecia en el contenido de la "Colección" nos dirige hacia León el Filósofo. De todas formas, más parecen pesar los argumentos primeros, sumados al

estilo general del Palat. Heidelberg. gr. 398 (abreviaciones de obras, etc.), aunque, como veremos, no son estas dos posibilidades las únicas que se manejan. Y ya que hemos mencionado al patriarca Focio, no podemos dejar de mencionar que sus obras, la conocida *Biblioteca,* las *Anfiloquias* y el *Léxico,* constituyen un hito muy importante en lo que a la tradición indirecta se refiere. Los extractos y menciones de obras que Focio sí pudo leer, pero que no han llegado hasta nosotros, son una clara demostración de que los bizantinos habían recibido una herencia literaria considerable que, por diversas razones, fue diezmándose con el paso del tiempo.

Lemerle, basándose en las investigaciones de Karl Ziegler, señala que, en los 122 códices (es decir, libros o unidades) profanos de la *Biblioteca* —notemos que hay 158 de obras cristianas—, se contienen obras de 99 autores diferentes que abarcan todos los géneros menos la poesía. Si examinamos la historia con cierto detalle, podremos ver que hay 39 códices con 31 autores y que, excepto cuatro, todos los demás son historiadores de época imperial y bizantina. Focio, por ejemplo, podía leer aún los cuarenta libros de Diodoro, la *Historia romana* de Apiano completa, todas las obras históricas de Arriano y alguna obra histórica más que hoy hemos perdido irremisiblemente, a menos que un papiro nos aporte algún minúsculo fragmento. Son 20 los historiadores que conocemos sólo por lo que Focio recoge de ellos en su *Biblioteca* y cuatro aquellos de los que esta magna obra nos amplía el conocimiento que hasta ella podíamos tener; por otra parte, Doron Mendels ha señalado recientemente que la selección de historiadores que se encuentra en Focio pudiera muy bien no ser accidental. Efectivamente, el 95% de lo que se contiene en la *Biblioteca* de ellos se puede poner en conexión, de una manera u otra, con el problema de la sucesión de los imperios en el Este (Persia, Macedonia y Roma) y, en opinión de este autor, Focio concentró sus esfuerzos en aportar material para legitimar la presencia de la "Nueva Roma", es decir, Bizancio, en la parte oriental del antiguo Imperio romano. En fin, Ziegler ha llegado a la conclusión de que el patriarca, según lo que nos dice en la *Biblioteca,* leyó más de 60 obras profanas que hoy día hemos perdido total o parcialmente. Por lo que se refiere a sus otras obras, el interés de las citas que recoge es también muy grande.

De lo dicho, tal vez lo que más nos llame la atención —dejando aparte las cuestiones debatidas acerca de cuándo, dónde y cómo leyó Focio esta vasta cantidad de libros— es el hecho de que la poesía griega está ausente. ¿No se leían los poetas en Bizancio o es que el patriarca no los leía? Está claro que están ausentes de la *Biblioteca,* pero es cosa sabida que, en otras de sus obras, aparecen citados. Por otra parte, el plan de estudios de las escuelas bizantinas seguía manteniendo la enseñanza de Homero y, por lo que sabemos, también debían contarse en él otros poetas, sin ir más lejos los trágicos. La desaparición de la tragedia como género viene ya del Helenismo y en Bizancio, como era de esperar, no encontró aquella el menor calor para revivir. Alphonse Dain ha sostenido que, en el renacimiento bizantino de los siglos IX-X —la época que estamos analizando—, la poesía, transcrita de los ma-

nuscritos en uncial a los en minúscula, fue estudiada y comentada en último lugar, es decir, después de que se hiciese esto con la filosofía, la ciencia, la historia, los tratados religiosos, etc.; sin embargo, hay detalles que muestran que ya desde la primera mitad del siglo IX había un cierto interés por los trágicos. Por lo pronto, recordemos aquí lo que ya hemos dicho de Ignacio el Diácono y su más que posible conocimiento de la estructura de una tragedia que subyace a su diálogo, pero, además, hay otras pruebas. Por ejemplo, en la primera mitad del siglo X, un maestro bizantino, el bien estudiado autor anónimo de una serie de cartas contenidas en el London, British Library, Addit. 36.749, ff. 135v-232, poseía un manuscrito de Sófocles. Las pruebas de un cierto conocimiento de los poetas, por lo tanto, no escasean, pero la realidad es que la poesía está ausente de la *Biblioteca* de Focio.

Un tercer personaje de gran interés para la transmisión directa de los autores clásicos en esta época es Aretas, nacido *ca.* 850; esta vez, la importancia del personaje no nos viene dada por lo que leyó sino por la excelente colección de manuscritos que poseyó, de los cuales se conservan algunos con indicaciones tan interesantes como el precio que debió pagar por ellos. Códices suyos fueron el Euclides del Oxon. Bodl. D'Orville 301, (copiado por Stephanos el año 888 por 14 piezas de oro); el Oxon. Bodl. Clarke 39 con 24 diálogos de Platón (faltan *La república, Las leyes* y el *Timeo),* copiado por Juan en el 895 y con un precio de 21 piezas; el Vat. Urb. gr. 35 con el *Organon* aristotélico y la *Introducción* de Porfirio, copiado por Gregorio y con un precio de 6 piezas (probablemente sólo se recoge aquí el precio del pergamino); el Lond. Harley 5694 de Luciano copiado por Baanes; un Elio Aristides en dos partes, Par. gr. 2951 y Laur. Plut. 60.3, copiado también por Juan; y otros manuscritos de obras religiosas que no mencionaremos. De los autores citados, no todos los textos son tan buenos como los magníficos manuscritos de hermosa letra que los contienen; por ejemplo, el texto de Euclides pertenece a la rama de la tradición revisada por Teón, de forma que es inferior al Vat. gr. 190, manuscrito algo anterior ya mencionado. Platón, con escolios, está representado por un texto excelente y lo mismo puede decirse de Aristóteles y Teofrasto; Luciano, por el contrario, también con escolios, a pesar de ofrecer un buen texto, no es el único importante por lo que se refiere a los escolios y Aristides, pese a ser también, como algunos otros libros de Aretas, el manuscrito más antiguo del autor en cuestión, no ofrece un texto especialmente notable por su calidad.

Aretas, según se cree, pudo poseer otros códices bien conocidos, aunque la seguridad que de ello se tiene es mucho menor; por ejemplo, el Vat. Urb. gr. 124 (Dión Crisóstomo) y Oxon. Bodl. Auct. T. 4.13, arquetipo de Epicteto, se piensa que fueron de él y hay otros autores de la Antigüedad (Pausanias, Plutarco, Ateneo, Marco Aurelio, Pólux y algunos más) que tal vez estuvieron en su biblioteca. En resumen, la figura del diácono de Patras, lector muy aficionado a colocar escolios en los códices que leía (algunos de ellos de cierto interés y otros hasta divertidos), representa un paso más en el proceso de supervivencia de la literatura antigua que, por estos siglos, sale

de una oscuridad de muchos años y se extiende en un primer renacimiento. De fines del siglo IX y principios del X conservamos bastantes códices, entre los que destacaremos el Vindob. Phil. gr. 314 (Albino, Hierocles y otros autores), Vat. gr. 1 *(Las leyes),* manuscrito del mismo copista que llevó a cabo el Demóstenes del Par. gr. 2935 y Marc. gr. 447 (Ateneo), los tres puestos en relación con Aretas, y una larga serie en la que hay que incluir el Vat. gr. 131 (Isócrates), Par. gr. 2934 (Demóstenes), Escorial, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo, Σ.II.10 *(Comentario* de Estéfano a los *Aforismos* de Hipócrates) —se trata de un códice de Italia—, Laur. Plut. 74.7 (cuestiones de medicina práctica) y los escritos botánicos de Teofrasto del Vat. Urb. gr. 61.

En el segundo cuarto del siglo X puede decirse, a tenor de los manuscritos conservados, que aparecen los poetas; el Par. suppl. gr. 388 es el más antiguo texto de Teognis que poseemos, el Oxon. Bodl. Barocci 50, una miscelánea de textos entre los que se cuenta Museo, parece ser del año 925 (tanto este como el anterior se discute si provienen del sur de Italia) y es también el texto más antiguo de este poeta tardío. La tragedia está representada en el famosísimo Laur. Plut. 32.9, el único manuscrito medieval que contiene las siete piezas conservadas de Esquilo y de importancia también para Sófocles y Apolonio; la comedia la vemos en el Ravenna, Biblioteca Comunale, 429 (con once piezas aristofánicas y, en contra de lo que podría esperarse, con escolios de muy poca importancia y, en fin, a Homero lo encontramos en el Marc. gr. 454 *(Ilíada* con riquísimos escolios) y Laur. Plut. 32.24 *(Odisea* con un texto no especialmente valioso); y la *Antología* está en Palat. Heidelberg. gr. 23 + Par. suppl. gr. 384.

De autores en prosa hay también códices en estos años; señalemos los cinco de Demóstenes de esta época (Par. gr. 2935 [escrito por el mismo copista del Vat. gr. 1 de Platón], Laur. Plut. 39.9 [escrito tal vez por el copista del códice de Ravenna aristofánico], Marc. gr. 416 y 418 y München, Bayerische Staatsbibliothek, Monac. gr. 485), y una larga lista entre los que hay que destacar Estrabón (Par. gr. 1397); Dión Casio (Laur. Plut. 70.8 y Marc. gr. 395, escritos por el mismo copista); Tucídides (Laur. Plut. 69.2 y Palat. Heidelberg. gr. 252, este último tal vez de fecha un poco más temprana según algunos autores); Heródoto (Laur. Plut. 70.3); Luciano (Vat. gr. 90); las *Vidas* de Plutarco (Laur. Conv. Soppr. 206); Aristóteles (Par. gr. 1853, Vat. Barb. gr. 87 y Par. gr. 1741, el último de ellos con textos retóricos de Dionisio de Halicarnaso y Menandro); Jenofonte (Erlangen, Universitätsbibliothek, A.1 y Escorial T.III.14 [los dos con la *Ciropedia*] más el Vat. gr. 1335 con obras menores del mismo autor); Platón (Vat. Palat. gr. 173); Hipócrates (Marc. gr. 269); y un manuscrito de gran interés, Par. gr. 2036, que contiene el texto básico de los *Problemata* pseudoaristotélicos y el Pseudo-Longino. Dejamos de señalar algunos códices de matemáticos.

Reynolds - Wilson han escrito que, aunque los libros conservados no deben ser más que una pequeña proporción de los que se copiaron, el número de identificaciones de sus escribas indica que la copia de textos antiguos estuvo en manos de un grupo bastante pequeño de estudiosos, de maestros de

las escuelas y de copistas profesionales. Un caso de especial interés puede ser el del copista Efrén —estudiado sucesivamente por Lake 1943, Irigoin 1959, Perria 1977-78, Prato 1982 y Agati 1985, entre otros—, que copió, aparte de otros autores, el Polibio del Vat. gr. 124, un texto excelente (tal vez del 947), el *Organon* aristotélico (Marc. gr. 201), el Platón del Marc. gr. IV.1, texto muy importante que se creyó en un tiempo que era del siglo XII, y el Vat. Urb. gr. 130 con Plutarco.

La copia de manuscritos continúa sin desfallecimientos. De la segunda mitad del siglo X conservamos, entre otros ejemplares de interés, el Par. gr. 2771 *(Trabajos* de Hesíodo y la obrita de Dionisio Periegeta), un Estobeo en el Vindob. Phil. gr. 67 y un Aristides en el Vat. gr. 1298 (contiene también, como palimpsesto, la *Política* de Aristóteles), uno de cuyos copistas es el responsable del Par. Coislin 249 con discursos de Lisias, Esquines, tratados de Nemesio y algunas cosas más. La actividad más destacada de esta época es la emprendida por Constantino Porfirogénito (912-959) quien, como es bien sabido, dirigió o promovió una serie de obras de carácter enciclopédico que, por su interés intrínseco y por los textos que se utilizaron en ellas (muchos de estos hoy perdidos), han sido objeto de numerosos estudios. Es en el terreno de la veterinaria, la geopónica, la medicina, la zoología, la poesía anacreóntica, la táctica, la historia y tal vez el conocido léxico *Suda* (algo posterior), donde parece haberse desarrollado esta actividad compiladora de alto nivel. No podemos tampoco dejar de señalar aquí que el conocido Palat. Heidelberg. gr. 398, del que ya hemos hablado como de época de Focio (con una serie de autores muy poco conocidos), ha sido colocado también en esta época y en conexión con la actividad compilatoria sumariamente descrita, por nuestro colega Olimpio Musso. Siguiendo orientaciones anteriores (Müller, Gutschmid y Sellheim), el profesor Musso no sólo ubica en una época posterior a la usualmente asignada este importante códice, sino que llega a conclusiones muy interesantes, tales como que algunos de los autores cuyas obras se recogen en él no las han escrito jamás, sino que se trata de series de *excerpta* bizantinos a ellos atribuidos.

En el siglo siguiente, el testimonio de Miguel Pselo (nacido en 1018) nos asegura que existía un círculo de eruditos cuyo conocimiento de la literatura antigua y cuyas actividades filológicas, por supuesto, están garantizadas. De esta época tenemos, por ejemplo, el Laur. Plut. 69.6 *(Vidas* de Plutarco) y el Oxon. Bodl. Auct. V.I.51 *(Scholia minora* de la *Odisea),* tal vez del mismo escriba; el Laur. Plut. 59.15 (con escritos de Dionisio de Halicarnaso y el *unicum* para el tratado referido a Dinarco); Vindob. Phil. gr. 123 (Luciano); Vindob. Med. gr. 4 (Hipócrates); Vindob. Suppl. gr. 7 (Platón); Lond. Burney 86 (el conocido como "Townley Homer"); Vat. gr. 65 (Isócrates); y una serie de códices con las *Obras morales* de Plutarco y las *Vidas* (más de una docena) que testimonian el interés dedicado a este autor en estos años. A propósito de la transmisión directa y su alcance, se discute —y así lo recoge Wilson— si un autor como Pselo, que cita con profusión la literatura antigua, conoció todavía algunas obras perdidas hoy para nosotros. Pselo cita, por ejemplo, el

libro XVII de Teopompo, pero ¿lo leyó realmente? ¿sacó sus citas de una colección de *excerpta?* En diversos casos está claro que su conocimiento puede derivar muy bien de obras como la de Ateneo, de la que, indudablemente, conoció la versión completa de los dos libros iniciales, hoy perdidos. Si dice que leyó los poemas de Parménides y Empédocles podemos dudarlo, ya que parece muy improbable; en lo que se refiere a Menandro, Arquíloco y Safo, sin embargo, las cosas no están todavía muy claras.

En resumen, las posturas de los críticos varían; para algunos, quitando ciertas exageraciones o malinterpretaciones del testimonio de algún erudito bizantino, en Bizancio, en esta época, todavía se podían haber leído más obras de las que nos han llegado, obras que se perdieron muy posiblemente —explican— en el expolio y destrucción que acompañó a la toma de Constantinopla por la cuarta cruzada (1204). Que la destrucción de libros alcanzó proporciones notables nos lo cuenta el historiador Nicetas Coniates, de forma que nada tendría de raro que, en aquella, hubiesen desaparecido escritos todavía accesibles por aquellos años. De todas formas, algunas afirmaciones —como el famoso códice con 24 piezas de Menandro con comentarios de Pselo, cuya mención en el Vindob. Hist. gr. 98 estudió Gustav Przychocki en 1938 y, en 1983, ha vuelto a considerar G.K. Papazoglou— son muy difíciles de aceptar. Los nombres de Nicetas de Heraclea, Ana Comnena, Gregorio de Corinto, Juan Tzetzes y Eustacio de Tesalónica descuellan en la vida intelectual y los dos últimos, sobre todo, están íntimamente relacionados con el mundo de los manuscritos ya que copiaron, comentaron y descubrieron obras antiguas. Eustacio, por ejemplo, se sirvió —con toda seguridad— de una copia de Estrabón que carecía de la laguna del libro VII que, hoy día, todos los manuscritos conservados muestran y de Tzetzes se ha dicho con mucha frecuencia que realmente leyó más poesía de la que hoy podemos leer.

Una figura muy interesante es la del copista Joanicio *(Ioannikios)* que, en la segunda mitad del siglo XII, copió un grupo de manuscritos de gran calidad en su texto. Los pormenores de la identificación y estudio de tales códices están muy bien expuestos por Wilson 1983b, de forma que nos limitaremos aquí a señalar algunos detalles. En el Par. gr. 2722, por ejemplo, este copista recogió el texto de Apolodoro, que es el arquetipo de toda la tradición. Una *Ilíada* del Vat. gr. 1319 no tiene interés ni en su texto ni en sus glosas, pero el Laur. Plut. 31.10 presenta un Sófocles que, aunque descendiente del famoso códice de Florencia del siglo X, ya citado, está contaminado y, según Wilson —que recientemente ha publicado una nueva edición del trágico en colaboración con Hugh Lloyd Jones— es la única fuente que tenemos para ciertas lecturas buenas. Este mismo códice contiene ocho piezas de Eurípides pero su texto no parece especialmente valioso; sí es interesante destacar, por otro lado, que el manuscrito perteneció a un erudito que intentó enseñar un poco de griego a Boccaccio, Leonzio Pilato, quien escribió entre líneas su traducción de la *Hécuba,* vv. 1-466.

De Aristóteles, Joanicio —que en algunos de estos códices puestos bajo su autoría se hizo ayudar por otro copista— copió nada menos que cinco códices; el Laur. Conv. Soppr. 192, con obras lógicas, no ha sido suficientemente estudiado como para poderse dar una opinión acerca de la bondad de su texto, pero el Laur. Plut. 87.7 (con la *Física* y otros tratados) sí que parece ser de gran valor. El Laur. Plut. 87.4 contiene, entre otras cosas, la *Historia animalium,* lo que le transforma en un testimonio de esta obra de notable antigüedad y el Vat. Barb. gr. 591, aparte del *Comentario* de Filópono a la *Física,* contiene el único texto religioso que Joanicio copió, el *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio. Tanto este último códice como el Par. gr. 1849, una miscelánea de textos, no parecen haber sido utilizados por los editores. En fin, no podemos detenernos más en este copista; recordemos, sin embargo, que copió textos galénicos en siete manuscritos —lo que hace que sus copias sean las más antiguas (y no desde luego las peores) que, en muchos casos, conservamos— y que extendió también su labor de copia a otros médicos como Aecio de Amida, Pablo de Egina y alguno más.

Sobre la personalidad de este copista no tenemos demasiadas seguridades; es muy posible que operase en el sur de Italia y esto nos da ocasión de señalar una vez más, de forma muy concisa, el gran papel que esta zona tuvo en la transmisión de los textos. No se trata, claro está, de un capítulo que deba ser tratado aquí, donde sólo podemos hablar —y muy brevemente, por supuesto— de la transmisión de los textos en Bizancio, pero nada se pierde con decir que Italia produjo más de un millar de códices griegos durante la Edad Media y que, entre ellos, los hay que presentan una recensión textual diferente a la bizantina y otros que conservan en sus páginas obras que los bizantinos no parece que llegaran a conocer y que, por los avatares del destino, sólo se conservaron en copias italianas.

Tras la etapa de Nicea, el Imperio bizantino recobra su capital en 1261 y asistimos, con el paso del tiempo, a lo que se ha dado en llamar el último renacimiento: la época de los Paleólogos. Este periodo, sin duda el más conocido por aquellos de nuestros estudiantes que se acercan a estas cuestiones relacionadas con la transmisión de los textos, se caracteriza por la intensa actividad de sus eruditos. Nombres como los de Máximo Planudes (*ca.* 1255-1305), Manuel Moscópulo (nacido *ca.* 1265), Tomás Magistro (finales del siglo XIII-mediados del XIV) y Demetrio Triclinio, alumno del anterior, brillan por su dedicación a la tarea de la edición de los textos clásicos, actividad que comportaba la búsqueda de los textos antiguos, su corrección, su disposición colométrica si había lugar a ello, su edición crítica (acudiendo a las variantes de los diversos manuscritos en su poder y a la conjetura si era necesario), su copia definitiva y la pertinente enseñanza entre sus discípulos de las habilidades tocantes a estos diversos procesos.

Por poner un ejemplo —no tenemos tiempo para más—, señalaremos que Planudes, en el Edinburgh, Advocates' Library, 18.7.15, copió el texto de Arato con correcciones y añadidos de su cosecha. Por sus cartas sabemos que tuvo en préstamo un códice de Diofanto y que pidió prestado un segun-

do manuscrito de este autor (uno de estos dos podría ser el Madrid, Biblioteca Nacional Mss/4678 —códice importante y bien estudiado—, aunque se discute esta posibilidad); sabemos también que tuvo a gala haber descubierto un viejo ejemplar de la *Geografía* de Ptolomeo, que copió en el Vat. gr. 177, y hay que señalar que el mejor manuscrito de esta obra es el Vat. gr. 191, escrito en torno al año 1296, y, muy probablemente, en su círculo. Parece que se sirvió del Par. gr. 1393 de Estrabón para tomar algunos textos con destino a una antología; colaboró también en la factura de un códice de Platón (Vindob. Phil. gr. 21), poseyó un manuscrito de Tucídides (Monac. gr. 430), copió, en colaboración con sus discípulos, el Ambros. C 126 inf. *(Moralia* 1-69 y *Vitae* de Galba y Otón de Plutarco), manuscrito del que, en 1296, copió a su vez el Par. gr. 1671, añadiéndole las *Vitae* restantes; muy posiblemente, su mano se encuentra también en el Vat. Urb. gr. 125, que contiene obras de Libanio, Elio Aristides, Filón, Josefo y algún otro autor.

Aparte de la actividad de búsqueda, corrección y edición de textos que lo dicho hace suponer —recordemos, por un lado, que el propio Planudes dedica unos versitos a la obra citada de Ptolomeo a la que califica de «χρόνοις πολλοῖς ἀφανισθεῖσαν», es decir, fuera de la circulación durante muchos años (y, luego, encontrada por él) y, por otro, que las *Obras morales* de Plutarco que se conocían antes de su tiempo eran sólo los 21 tratados primeros—, la figura de este erudito brilla, muy especialmente, por sus trabajos en el terreno de la poesía. El famoso Laur. Plut. 32.16, que contiene poemas de la *Antología* y a Nono, Teócrito, Apolonio de Rodas, Hesiodo, Opiano *(Cynegetica),* Mosco, Nicandro *(Theriaca),* Trifiodoro y otros poetas autores de hexámetros, fue realizado con su participación en 1280. Años más tarde copió su versión de la *Antología,* colaboró en otras copias de Teócrito y Hesiodo, a los que se añadieron Sófocles y Eurípides (Par. gr. 2722 + Laur. Plut. 32.2) y tal vez fue responsable de un nuevo *corpus* poético (Vat. gr. 915) que contenía lo ya copiado en el Laur. Plut. 32.16 además de Homero y Píndaro.

No es preciso seguir; una figura como Triclinio —que, recientemente, ha merecido un excelente estudio introductorio por parte del profesor Manuel Fernández Galiano— es famosa como hábil editor de la tragedia y los cuatro grandes de la filología de tiempos de los Paleólogos, unos en un campo, otros en otro, destacan por sus aportaciones en el terreno de la supervivencia, mejora y transmisión de los textos. Hace años, Robert Browning, publicó un artículo, muy conocido, con el interesante título de *Recentiores non deteriores;* en unas pocas páginas, este filólogo británico analizaba el curioso fenómeno de que, en esta época, muchos manuscritos parecen tener acceso a ciertas lecturas excelentes que tienen trazas de provenir de estadios anteriores de la tradición, lo que hace suponer que, por el tiempo en que fueron copiados, se habían descubierto antiguos manuscritos en uncial que no se conocían y fueron entonces transliterados, es decir, pasados a minúscula, y de estos tomaron aquellos sus buenas lecturas. Son muchos los ejemplos que Browning, con la bibliografía pertinente, menciona y en bastantes de ellos se puede ver la mano de Planudes o Triclinio.

La actividad decayó en los años siguientes y, aunque no dejamos de encontrarnos con copistas y filólogos de cierto renombre, el tono general ya no es el mismo. Claro está, por otro lado, que la progresiva aproximación de los italianos a las aulas y maestros de Constantinopla y la emigración de los griegos a tierras italianas fue un acicate de incalculable importancia para los estudios sobre la literatura griega, punto de partida —con una nueva valoración de la Antigüedad, una nueva perspectiva— de lo que se llamó el Renacimiento. El flujo de manuscritos hacia Occidente se incrementó en el siglo XV y las labores de edición —piénsese en la actividad impresora desarrollada por Aldo Manuzio y sus colaboradores, griegos o no— o de traducción y difusión de los autores clásicos se multiplicaron. Es esta otra historia, sin embargo, que no podemos narrar aquí ni siquiera en sus líneas más generales.

Si hemos de terminar nuestra sintética exposición con algunas conclusiones, digamos, lo primero de todo, que —aunque no es lo único digno de mención en esta civilización— sí que es cierto que Bizancio desempeñó el papel de transmisor de la cultura griega antigua y lo hizo con bastante éxito. En segundo lugar, descontando épocas de especial turbulencia social o política, la producción de manuscritos se mantuvo en un decoroso nivel, tanto en número como en calidad, lo que no significa que haya que exagerar las cifras de los posibles lectores tomando como punto de partida datos de épocas más recientes; como ha sido señalado por diversos autores, la gran extensión de la alfabetización se da en la época industrial, y la Edad Media, tanto occidental como oriental, está muy alejada de los índices modernos. Un factor esencial en la transmisión fue la escuela, que perpetuó la lectura de ciertos autores clásicos y que, a un nivel superior, siguió formando a los eruditos en el cultivo tradicional de la retórica, en la fidelidad a los recursos literarios de la Antigüedad (incluida la lengua ática), en la *mimesis* de los modelos antiguos en una palabra.

Finalmente, no conviene pasar por alto que los manuscritos en minúscula más antiguos que conservamos, los primeros resultados de la transliteración efectuada en el siglo IX, no tienen por qué ser todos obligatoriamente la copia transliterada de una obra en uncial que, en la forma en que nos ha sido transmitida, venía ya desde la Antigüedad tardía o desde la fecha de su composición. Hoy día, el concepto de "arquetipo" —dejemos a un lado la especial concepción de Alphonse Dain con su localización dentro de ciertos límites cronológicos más o menos estrictos— está en crisis y estudios como los de Jacques Jouanna y otros han demostrado que estos manuscritos venerables del siglo IX son menos uniformes en su factura de lo que se creía y están hechos, muchas veces, uniendo textos de diversas procedencias; el caso del Oxon. Bodl. Clarke 39 de Platón, señalado por Irigoin, es especialmente notable y esta advertencia nos servirá de broche final a estas páginas meramente introductorias. De acuerdo con los estudios realizados sobre el códice en cuestión, los diálogos *Cratilo y Banquete* —que están separados por unos 120 folios— son los únicos que están provistos de una mención esticométrica marginal alfabética que señala, como es habitual en algunos papiros antiguos, el número de líneas del texto. Todo indica, pues, que estos dos

diálogos tienen muy probablemente una procedencia común (diferente de la que los restantes muestran) y, en palabras de Irigoin, «sous une apparence uniforme, le texte du Clarkianus manifeste ainsi, d'une façon discrète, son caractère hétérogène, confirmant la disparate que certains éditeurs avaient remarquée en passant d'un dialogue à l'autre».

NOTA BIBLIOGRÁFICA

El punto de partida obligado para el estudio de la transmisión de la literatura griega en Bizancio es el conocido manual de Reynolds - Wilson 1987; son muy útiles también las colecciones de estudios de diversos autores de Cavallo 1982a y Harlfinger 1980a (con rica bibliografía en 673-678). De gran valor sigue siendo la obra de Pasquali 1962 y un resumen utilísimo de los problemas más interesantes que presentan los textos en la época antigua y en el primer periodo bizantino es el ofrecido por Cavallo 1986, que, para los factores sociales en torno al soporte de la transmisión, el libro, tiene un excelente complemento en Cavallo 1981. Por lo que se refiere a las diversas élites culturales que destacan en los distintos periodos de la historia bizantina que se tocan en esta exposición, señalemos algunas obras de especial interés; en primer lugar, el libro de Lemerle 1971, trabajo de gran importancia que mencionamos varias veces en las páginas que anteceden. Son también muy útiles Hunger 1959a, Laourdas 1960, Runciman 1970, Ševčenko 1971, y Constantinides 1982. Una visión general de la erudición bizantina en lo tocante al mundo clásico, con especial hincapié en los manuscritos conservados, ofrece el libro de Wilson 1983 —obra que seguimos muy de cerca en nuestra exposición— y, para la diáspora de esta élite tras el desastre de 1453, aparte del trabajo introductorio de Manussacas 1981, un punto de partida útil es Geanakoplos 1973.

Por lo que se refiere a la bibliografía más concreta citada en nuestra exposición, citaremos en primer lugar el manual de crítica textual de Van Groningen 1963. Los trabajos de Nigel Wilson sobre los escolios se encuentran mencionados, junto con un resumen de sus ideas, en Wilson 1984. Sobre Menandro y el sospechoso códice con 24 piezas puede verse, entre otros, el trabajo de Przychocki 1938 y las alusiones que al problema hace Papazoglou 1983 y, para las sentencias de este cómico en el Nuevo Testamento, así como para las citas de otros autores griegos, véase Renehan 1973. El trabajo de Ševčenko mencionado a propósito de las citas clásicas de Clemente es Ševčenko 1980, 56 y el dedicado a la composición de Ignacio es Browning 1968. Para la "Colección filosófica", los trabajos aludidos son los de Allen 1893, Fonkič 1980-82 (esp. 93-99; se trata de un excelente artículo, traducido del ruso por Lidia Perria, que, además, pone al día las investigaciones sobre el *scriptorium* estudita, el de Aretas, los manuscritos del grupo Karahissar y los copiados en el círculo de Teodora Paleologuina Raulena), Diller 1952, Irigoin 1957, 1958 y 1962 (trabajo este último de mucho interés para conocer el papel que desempeñaron las grandes figuras citadas a propósito del "Primer renacimiento bizantino"), Leroy 1977 y 1978 y, finalmente, Fo-

llieri 1977. El trabajo de K. Ziegler que utiliza Lemerle es su artículo en la *Real-Enzyklopädie,* vol. XX.1, 662-737, y el artículo de Mendels es el de 1966. El estudio de Alphonse Dain aludido a propósito de la poesía en Bizancio es el bien conocido artículo de Dain 1956. La figura del "Anonymus Londinensis", muy interesante para conocer las actividades de un profesor de la época, ha sido estudiada, entre otros, por Browning 1954 y, para una presentación general de la figura de Aretas, con la bibliografía reciente, puede verse Bravo García 1985. La cita sobre la proporción de manuscritos conservados la tomamos de Reynolds - Wilson 1987, 92 y, en lo que toca a la actividad escriptoria de Efrén, los trabajos aludidos son los de Lake 1943, Irigoin 1959, Perria 1977-79, Prato 1982 y Agati 1985. En lo que toca al Palat. Heidelberg. gr. 398, relacionado con la actividad del círculo de Focio o de Constantino, ha escrito, decantándose por la segunda posibilidad, Musso 1976, 4 ss. y, para lo relacionado con Joanicio, véase Wilson 1983.

Sobre el renacimiento de los Paleólogos y sus figuras, el lector puede hallar la bibliografía fundamental en las obras ya citadas al principio de esta nota; señalemos aquí únicamente que, entre otras cosas, el códice de Diofanto Madrid, BN, Mss/4683 es bien conocido por uno de sus escolios, que envía al matemático al infierno a consecuencia de sus difíciles problemas (véase sobre el particular, entre otros, Allard 1983, 695 (no. 951) ἡ ψυχή σου Διόφαντε —dice el escolio— εἴη μετὰ τοῦ Σατανᾶ ἕνεκα τῆς δυσκολί(ας) τῶν τε ἄλλων σου θεωρημάτων καὶ δὴ καὶ τοῦ παρόν(τος) θεωρή(μα)τος. Citamos también los artículos de Fernández Galiano 1985 sobre Triclinio y Browning 1960a sobre *Recentiores non deteriores.* Por cierto que, en un trabajo reciente, Sánchez-Lasso de la Vega 1986, 56, n. 25, ha llamado la atención sobre un precedente español (del siglo XVI) en la observancia de esta máxima crítica que da título al estudio de Browning, no recogido en la bien conocida obra de Timpanaro 1963. Sobre el nivel de alfabetización de la población bizantina puede verse también Browning 1978 (recogido en Cavallo 1982, 5-20) y en la obra colectiva Ševčenko - Mango 1975, de mucho interés para hacerse una idea de la circulación de los libros en el Imperio bizantino.

Sobre la enseñanza superior sigue siendo de utilidad, entre otros, Fuchs 1926 (hay reimpresión) y acerca de la imitación de las letras antiguas es básico el trabajo de Hunger 1969a.

Para las ideas de Dain puede verse su conocido libro de 1975, y, en torno a los problemas del arquetipo, señalaremos como de mucho interés los trabajos de Irigoin 1977 (la cita final la hemos tomado de aquí, 241) y 1981; el trabajo de Jouanna al que nos referimos es el de 1977. Una bibliografía de base sobre los copistas bizantinos, para terminar, puede encontrarse en el *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600,* publicado en Viena desde 1981 por Herbert Hunger, Ernst Gamillscheg y Dieter Harlfinger y a ella, de cierta utilidad sobre todo para el lector español, podíamos sumar nuestros trabajos Bravo García 1984a y 1984b, así como 1983b. Por lo que se refiere a la cuestión de la transmisión en la Italia del sur, puede verse una síntesis muy completa, con rica bibliografía, en Cavallo 1982.

II.2. LA POESÍA GRIEGA EN BIZANCIO: SU RECEPCIÓN Y CONSERVACIÓN

Que para estudiar la visión medieval del mundo, soporte a veces no tan lejano de la nuestra, haya que partir de la Biblia, el legado clásico y el Cristianismo primitivo es algo que nadie parece poner en duda;[1] la literatura, la educación y los modos de pensar griegos —por no hablar de las técnicas, ciencias o pseudociencias—, retomados por la Segunda sofística, asimilados y enriquecidos por Roma luego y trasladados más tarde a Bizancio, volverán a influir sobre el Occidente de muy diversas maneras a lo largo del medievo hasta llegar, tras un periodo especialmente notable, el siglo XII, a lo que se ha dado en llamar el Renacimiento italiano. En un orden cronológico inverso, el papel desempeñado por Bizancio en este Renacimiento dentro y fuera de Italia, la situación del Occidente medieval en lo que toca a los textos y a la enseñanza del griego, las relaciones e influencias mutuas entre Oriente y Occidente desde la partición del Imperio romano y la fusión de lo griego con lo latino parecen ser, pues, las etapas necesarias de todo estudio que aspire a trazar una panorámica de los avatares por los que ha pasado la tradición griega hasta llegar a nosotros; este cuadro, completado con las inevitables consideraciones en torno a los códices, centros de estudio, labor de gramáticos, eruditos y traductores, así como con el estudio de los ecos y citas en las literaturas vernáculas, sin duda ha de ser el punto de partida ideal para los que están interesados en la Tradición clásica y, en especial, en la tradición de la literatura y pensamiento de la Grecia antigua. Lo que nos proponemos tratar en estas páginas, sin embargo, es, a la vez, mucho más modesto y, en cierto modo, previo. Si es cierto que Bizancio ha desempeñado un papel muy importante en la transmisión de los textos griegos a Occidente ¿por qué no comenzar por estudiar cómo recibieron los propios bizantinos esta literatura y el uso que de ella hicieron? Efectivamente, la poesía griega antigua —asunto al que que vamos a dedicar el grueso de las páginas que siguen— ha sido estudiada, comentada, editada y copiada por los eruditos bizantinos —lo que podríamos englobar bajo el concepto de "transmisión"— pero también utilizada en las escuelas, citada, imitada y empleada

[1] Véase, por no citar más que un ejemplo, la ágil exposición que sobre estas cuestiones llevan a cabo Cook - Herzman 1985, 23-88.

como materia prima de nuevos poemas por quienes, en muchos casos, no merecían el nombre de eruditos y, a menudo, difícilmente el de literatos o poetas. Este segundo aspecto —que podríamos llamar "conservación" o "pervivencia"— será el de mayor interés para nosotros en esta ocasión, ya que, si bien los esfuerzos de los gramáticos y comentaristas para conservar el texto de los poetas han sido de vital importancia, no es menos cierto que esta "pervivencia" —de ordinario peor estudiada que la labor de un Máximo Planudes o un Demetrio Triclinio sobre los textos clásicos, pongamos por caso— nos pone en un contacto más intimo con la sociedad bizantina que recibió y usufructuó la herencia poética antigua y acabó entregándola a otros pueblos, cuyos intereses a este respecto, en no pequeña medida diferentes de los de Bizancio, cristalizaron en la revolución cultural que fue el Renacimiento. Por supuesto, nuestra gratitud para con los filólogos y gramáticos bizantinos debe ser eterna. ¿Quién podría concebir nuestro mundo, nuestra cultura, nuestra literatura sin la *Ilíada* y sus héroes, sin Antígona, sin los mitos griegos o sin los ecos pastoriles que llenan parte no despreciable de la poesía griega? Y si pasamos a hablar de la prosa —cosa que esperamos hacer en otra ocasión— ¿qué habría sido de nuestro mundo sin el aristotelismo, sin la medicina galénica e hipocrática, sin Tucídides, sin las *Vidas* de Plutarco? La pervivencia de este tesoro es, sin lugar a dudas, obra de bizantinos, su esfuerzo; de todas maneras, tampoco carece de interés considerar cómo aprovecharon ellos mismos, los herederos más directos, esta herencia y a ello nos aplicaremos de inmediato.

Entender la cultura bizantina como una herencia de la clásica sin más es un gran error. Acompañando a la *translatio Imperii*[2] que llevó a cabo Constantino y que hizo de la ciudad del Bósforo la nueva Roma, hay que reconocer una *translatio studii,* eso es cierto, pero, a la vez, no hay que olvidar que esa Nueva Roma, como se ha señalado muchas veces, fue también una nueva Jerusalén,[3] con lo que esto quiere decir. Recuerda Robert Browning[4] que la imagen que los bizantinos se formaron de su propia sociedad estaba llena de contradicciones. ¿Era la capital la Nueva Roma, heredera de la cultura griega, o bien Jerusalén, la tierra de la Biblia y los profetas? El título oficial del patriarca hacía alusión a lo primero, pero los emperadores, en sus discursos oficiales, constantemente hablaban de "nuestro Israel", de una Νέα Σιών. Las líneas generales que enmarcan la vida bizantina, es decir, la concepción de su propio Imperio y su idea de la historia, son, desde luego, más bíblicas que griegas y factores como la religiosidad, el milenarismo y la Ortodoxia conforman un patrón de vida que nada tiene que ver con los ideales griegos,

[2] Véase, en general, sobre este concepto, Hammer 1944, y, en concreto, Fenster 1968, 20-28 y 55-96, así como Dagron 1974, 43-47. Para la subsiguiente *translatio* a Moscú y su significación es importante Schaeder 1957, y, más en concreto, Stremoukhoff 1953.

[3] Sobre esta cuestión, presente incluso en el pensamiento histórico bizantino de la última época, pueden verse algunas reflexiones en Turner 1964.

[4] Browning 1975, 3.

bien conocidos por los filólogos clásicos.[5] Y no nos referimos, claro está, a la diferencia de mentalidad que muestran las clases bajas del Imperio, con sus supersticiones y su ignorancia,[6] frente a los más cultos de sus conciudadanos; unos y otros, pese a llevar en su lengua, en su pensamiento y en sus costumbres más rutinarias la huella indeleble de la Grecia que fue, han vuelto la espalda, sin embargo, al espíritu que informaba la cultura griega antigua. Activamente, los bizantinos ya no son "griegos" —esto es un imperativo de la dinámica histórica—, y, como ha señalado Cyril Mango,[7] no mostraron en general el más mínimo interés por lo que nosotros llamamos Grecia clásica. Es cierto que leían en la escuela autores clásicos y que su lengua fue, de principio a fin, el griego, pero estos autores objeto de estudio ya eran leídos en época de Justiniano y aún antes y constituyeron, por tanto, un mero programa educativo,[8] repetido hasta la saciedad, que no se alteró en lo fundamental hasta la caída de Constantinopla en 1453.

En los poetas griegos —se ha llegado a decir— no hubo para los bizantinos más que reglas de escansión y un acervo de citas para sus obras, muchas de ellas sin venir a cuento, y poco más puede añadirse sobre el resto de la literatura. Platón, por ejemplo, no interesó demasiado a Bizancio: lo que apasionó fue el neoplatonismo y jamás se dieron cuenta de que Heródoto y Tucídides eran algo más que ejemplos de jónico o ático. Mango ha llamado también la atención sobre el hecho de que el patriarca Focio, en su celebérrima *Biblioteca,* dedique en el códice 60 sólo una página al "padre de la Historia" mientras que el análisis de un tratado teológico, obra de un monje llamado Job, merece en el códice 222 la friolera de 76 páginas (contamos por la edición de Henry) y estos sólo son algunos de los muchos detalles que se podrían traer a colación. Cabe que estas afirmaciones resulten algo demasiado rotundas a los oídos de quienes creen —sin cuestionárselo ni poco ni mucho— que la cultura griega antigua, que el espíritu de la Grecia clásica campean sobre Bizancio y se han venido perpetuando gracias a su literatura hasta llegar a nuestros días. Basta, sin embargo, con echar una ojeada a cómo

[5] Véase, por ejemplo, Alexander 1962, 346 ss., Alexander 1985 y también Baynes 1949.

[6] Véase, entre otros trabajos, Bravo García 1984f, con bibliografía de interés sobre estas cuestiones.

[7] Mango 1965, 32. Una crítica a las ideas de Mango puede verse en Vacalopoulos 1968. Sobre el poco interés que, en este sentido, mostraron los bizantinos por su herencia griega hay algunas observaciones en Iorga 1934, vol. I, 238.

[8] Útiles para la cuestión de la educación en Bizancio son los trabajos de Guilland 1953b, Fuchs 1926 y, sobre la universidad en concreto, Speck 1974, así como Anastasi 1979. Para el papel representado por la Iglesia son de mucho valor los trabajos de Browning 1962-63, Criscuolo 1975 y Nicol 1969b. Un panorama general es el trazado por Georgina Buckler en la conocida obra de Baynes - Moss 1961, 200-220 y de cierta utilidad también resulta el tratamiento que al tema da Bowen 1985, 380-416. Una manera segura de conocer qué se estudiaba en Bizancio es —como dice Dain 1956, 232— examinar los libros que parecen copiados y compuestos con vistas a «l'enseignement magistral», lo que nos llevaría a tener «un renseignement indirect sur ce qu'ont pu être les programmes scolaires de Byzance». Quiere esto decir, por tanto, que para el estudio de la educación bizantina, son utilísimas también todas las obras relacionadas con la transmisión de los textos en general.

se han sentido griegos los bizantinos de la última época[9] para darnos cuenta de que no hay nada más lejos de la realidad. En torno a 1300, el patriarca Atanasio —un hombre versado en los clásicos pese a lo que algunos historiadores bizantinos afirman— escribía que la decadencia de Bizancio se debía a su inclinación por el adulterio, el incesto, la sodomía, la pederastia, la blasfemia, la brujería y la injusticia; un siglo más tarde, José Brienio declaraba que la causa de tal decadencia radicaba en las profanaciones de los sagrados misterios de la fe, en la prostitución infantil y en el travestismo, no siendo muy ajeno este modo de pensar al de aquellos otros que afirmaban que factores básicos en la evidente decadencia del Imperio eran la costumbre de consultar a médicos judíos o el hábito de dormir sin pijamas.[10] No hay que olvidar, claro está, que algunos intelectuales —por utilizar esta expresión que no denota demasiado, pero que sirve para designar a una élite del espíritu sin una obligatoria influencia en el decurso de la Historia— se apartaron de estas sendas tan alejadas del viejo espíritu griego y trataron de volverse a Occidente, comprendiéndolo con objetividad y valorándolo sin la hostilidad propia de sectarios, para no permanecer enclaustrados en esquemas religiosos y sociales que no sólo no tenían nada que ver con los de la Grecia clásica, sino que, además, se habían quedado ya anclados en las brumas de la Edad Media. Por no citar más que un solo caso, vale la pena traer aquí el nombre de Demetrio Cidones, cuyas opiniones a favor del genio comercial, del afán emprendedor y de la "modernidad" —en una palabra— de los europeos occidentales no ha escapado al historiador Carlo Cipolla.[11] Besarión mismo aconsejó al déspota de Morea Constantino Paleólogo, en una carta escrita algo después del año 1440, que prestase la atención debida a las conquistas de la técnica occidental, según ha señalado A. G. Keller;[12] otros, Gemisto Pletón, por ejemplo, eligieron una vía extrema de reformismo utópico, de

[9] Sentirse "griego", para los bizantinos, era un mero formalismo que consistía en «parler correctement, à composer son discours suivant les lois de la rhétorique et à manier les notions philosophiques et mathématiques selon les regles traditionnelles admises». Así se expresa Ducellier 1976, 59, quien llama la atención sobre el carácter casi *ritual* de la educación bizantina. La influencia de la retórica, por otra parte, es, junto a la de los autores cristianos, especialmente rastreable en los gustos literarios de un autor tan representativo como Focio. A Heródoto, por ejemplo, «lo despacha en cosa de media columna. A las *Meletai,* o estudios sobre el arte de la retórica, de Himerio» —escribe Murray 1962, 106— «les consagra 68 columnas. Se trata del acostumbrado fenómeno que se da en la literatura griega tardía: la absorción de todos los demás temas literarios por el estudio de la retórica, que todo lo acapara […] ¿Cuál es el sentido y la causa histórica de esta tendencia? ¿Por qué razón seres humanos en su sano juicio conservaron 64 discursos de Iseo [los que leyó Focio] y dejaron que desaparecieran Safo y Alceo y casi toda la obra de Esquilo e incluso el fácil y famoso Menandro?» Responder a las preguntas de Murray no es difícil si se analiza con detalle la historia del progresivo auge que los estudios retóricos fueron adquiriendo en la antigua Grecia; véase en n. 94 bibliografía general sobre la retórica antigua y bizantina.

[10] Véase lo que decimos en Bravo García 1988a; la información aquí utilizada puede verse, con comentarios, en Ševčenko 1961 y Nicol 1979, 98-130. Como un medio de acceso rápido a las fuentes que pueden caracterizar estas y otras épocas de Bizancio es útil la antología de textos traducidos publicada por Geanakoplos 1984.

[11] Cipolla 1976, 222.

[12] Keller 1965.

no muy fácil explicación, como fenómeno verdaderamente revitalizador de lo clásico.[13] En definitiva, la sociedad bizantina no aceptó en bloque los valores de la Grecia antigua porque esto era imposible. Efectivamente, en primer lugar, los recibió a través del tamiz que el Helenismo supuso;[14] luego, el componente cristiano de su cultura impedía una revitalización auténtica[15] y, finalmente, el mundo, la sociedad bizantina, no era ya la griega antigua con las implicaciones que esta afirmación comporta y a las que nos vamos a referir de inmediato. La ruptura entre ambos mundos, pues, era inevitable desde el punto de vista histórico y así lo reconoce la historiografía más reciente aunque hay, como es lógico, notables excepciones.

La cuestión de la continuidad entre la civilización griega y la bizantina[16] no es de fácil y desapasionado análisis. Una postura radical como la de Günter Weiss[17] niega cualquier alteración sustancial a lo largo de esta tradición de lo griego a lo bizantino aunque, ciertamente, admite algunos cambios menores. De otra parte, una postura similar es la de Herbert Hunger,[18] para quien la formación de Bizancio fue una transición entre las costumbres y creencias paganas y las cristianas. Qué duda cabe de que es esta, globalmente, cuestión abierta a múltiples enfoques que está condenada a quedar sin una respuesta que a todos convenza; factores como la estructura social, la administración, el feudalismo, la ideología política y otros son, tal vez, más accesibles al análisis y permiten una mayor concreción a la hora de dar una respuesta sobre el grado de continuidad con la herencia clásica que presentan —lo mismo ocurre con los géneros literarios. Pero, por otro lado, está también el problema de la evolución de la propia sociedad bizantina; los bizantinos, ciertamente, exageraron siempre su dependencia de la Antigüedad de modo que, a veces, al leerlos, parece que no cambia nada de un siglo a otro y, sin embargo, lo cierto es que todo cambia.[19] El mito de Bizancio

[13] Véase Mango 1965, 33. Las más recientes reflexiones sobre el carácter utópico del pensamiento de Pletón que conocemos pueden verse en Irmscher 1985 y, en general, es muy útil, como presentación de este y otros aspectos de la obra de este personaje y de su vida, el documentado estudio de Woodhouse 1986.

[14] Sobre el origen helenístico de la literatura bizantina véase el interesante trabajo de Jenkins 1963.

[15] No quiere esto decir, claro está, que la hostilidad del cristianismo fuese la causa concreta de la pérdida de gran parte de la literatura clásica que los bizantinos heredaron. Paul Maas, "Sorti della letteratura antica a Bizanzio" (apéndice III de Pasquali 1962², 487) señala que no tenemos pruebas fehacientes de los resultados de esa hostilidad y Reynolds - Wilson 1974, 43-44 son de la misma opinión. De todas formas, que no haya habido una persecución no significa que siempre haya sido igual de tolerante y entusiasta la actitud de la Iglesia hacia las letras clásicas ni que hayan dejado de existir, sobre todo en el terreno religioso, libros incómodos que debían desaparecer.

[16] Sobre el problema de la "continuidad" puede verse Vryonis 1978, Kazhdan - Cutler 1982 y Mango 1981a. En torno a las diferencias de opinión entre Mango y otros, por un lado, y los estudiosos griegos —por ejemplo Vacalopoulos— puede verse también Nicol 1971a, 13. La discontinuidad se aprecia también en la vida privada como ha señalado igualmente Mango 1981b.

[17] Weiss 1977.

[18] Véase, en general, su conocido estudio, Hunger 1955.

[19] Sin lugar a dudas, Bizancio es una sociedad distinta de la antigua en muchos aspectos; esta es una conclusión, entre otras, de Kazhdan - Constable 1982, 126. La obviedad de la afirmación no debe

«como un faro de la civilización clásica que refulgía en las bárbaras tinieblas medievales»,[20] el mito de una sociedad que se vio a sí misma como «custodio de un depósito inapreciable de cultura antigua, en particular griega, que fue amorosamente protegido siglo tras siglo hasta que, a consecuencia del avance de las hordas de turcos asiáticos, se vio forzado a depositarlo en Italia dando de esta manera origen al renacimiento occidental», el mito, en suma, de una literatura y arte que sacó únicamente de ese depósito su inspiración, son actitudes interpretativas adoptadas por la historiografía con las que conviene acabar.[21] No todos los modernos bizantinistas, sin embargo, son —como se ha visto— de la misma opinión. Romilly J.H. Jenkins, Robert Browning, Donald M. Nicol, el propio Cyril Mango y otros comparten estos puntos de vista, pero hay voces discordantes. Un primer factor de discontinuidad que estos estudiosos mencionados reconocen es de naturaleza muy simple; las ciudades desaparecen virtualmente en el siglo VII y, con ello, se pasa a una existencia rural o semirrural. Si pensamos que la vida en la Antigüedad se basaba en *poleis y* lo que esto significó para la formación de representaciones colectivas[22] y para el funcionamiento de las instituciones y de la vida ciudadana toda, incluyendo sus aspectos éticos, religiosos y políticos, tendremos aquí un factor de cierta importancia en apoyo de la teoría favorable a la discontinuidad.[23] Caben matizaciones,[24] por supuesto, pero la objeción tiene su valor. En segundo lugar, se ha afirmado que la división de la sociedad medieval bizantina en una élite intelectual, un público más amplio relativamente alfabeto y masas de analfabetos, que constituían el 95% de la población, constituyó a su vez otro factor de discontinuidad. La élite tuvo sus escuelas especiales que la prepararon para servir a la administración imperial o a la Iglesia y su cultura fue coto cerrado a un público amplísimo, precisamente por el hecho de que se expresaba en una lengua muerta, el griego antiguo, y presuponía un exquisito aprendizaje de las técnicas filológicas y educativas de la Antigüedad.[25] Fue una élite —con todas las ampliaciones que se considere necesario hacer—[26] de vital importancia para la cultura occidental

---

hacernos perder de vista que no siempre se ponen de acuerdo los investigadores en señalar lo que realmente constituye la diferencia entre la sociedad bizantina medieval y el mundo antiguo.

[20] Mango 1981a, 48.

[21] Mango 1981a, 48.

[22] Véase, en general, el conocido libro de Vernant 1962. En lo que al Imperio bizantino se refiere, elementos de interés que muestran los componentes del "universo mental" de los ciudadanos de una gran urbe —en este caso Constantinopla— han sido puestos de relieve por Dagron 1984.

[23] Véase para esta época, en general, el excelente cuadro trazado por Tinnefeld 1977.

[24] Mango 1981a, 49.

[25] Mango 1981a, 49-50.

[26] No hay que confundir, por supuesto, la capacidad funcional de leer y escribir con la habilidad en manejar la lengua literaria aticista y su complejo universo lleno de referencias y alusiones. Browning 1978 (recogido en Cavallo 1982a, 6) lo señala con énfasis y llama la atención sobre el hecho de que un número mayor de bizantinos de lo que se cree tenía ese "dominio funcional" de la escritura y lectura, aunque estaba alejado de las exquisiteces literarias propias de una educación especial, sólo accesible a la élite. Ni qué decir tiene —recuerda también Browning 1978, 7— que el número total tampoco pudo ser demasiado elevado, ya que, como ha estudiado Cipolla 1969, la alfabetización de masas es

porque se encargó de transmitirnos la literatura antigua que. de otro modo, habría llegado a nosotros aún más disminuida; sin embargo, no pasó de ser un círculo cerrado, no demasiado numeroso como es lógico suponer, que, a la larga, hurtó la realidad de la vida bizantina y de su verdadero horizonte cultural enmascarándolas con las sombras distorsionadas de un espejo contrahecho.[27] Esta élite se entusiasma por las especulaciones platónicas, como hace Pselo, admira las antiguas ruinas, como Teodoro Ducas Láscaris,[28] o colecciona costosos manuscritos que lee y anota, como el famoso Aretas.[29] ¿Pero cuántos son?[30] La inmensa mayoría de los habitantes del Imperio no

---

algo muy reciente incluso en las sociedades industriales. Conviene recordar aquí los resultados de la investigación de Kresten 1977, así como muchos datos de interés contenidos en algunas de las colaboraciones reunidas en Ševčenko - Mango 1975, que precisan el alcance de la alfabetización en el Imperio bizantino. Alfabetizados o no, incultos o eruditos, no hay que perder de vista, ciertamente, que las élites siempre poseyeron la doble naturaleza de cristianas y herederas del mundo clásico. «Pour apprécier la nature de la culture byzantine» —ha escrito Guillou 1974, 397, con buen tino— «il faut, je crois, avoir toujours à l'esprit le public touché par celle-ci. On a dit combien les lettres et les sciences antiques étaient pratiquées par peu de monde. Le magistros Nicétas, au Xe siècle, exilé sur les rives orientales de la mer Noire, se fait bien envoyer par un ami, le métropolite de Nicée Alexandre, un Démosthène et un Plutarque, et ses goûts littéraires le porteront à faire reference aux héros antiques dans sa correspondance avec les grands personnages de l'Empire. Culture restreinte de quelques personnages proches du pouvoir mais même ceux-là avaient une autre culture, celle de tout le monde, plus ou moins nourrie, certes, mais généralement sentie, culture unique du monde orthodoxe pour qui les Écritures sont la source de toute connaissance: la culture orthodoxe, enveloppée dans la Bible, y a retrouvé toutes ses références et n'a pas eu besoin d'autres épopées». Véase también Garzya 1985, 465 a propósito «de l'intime compénetration d'hellénique et de chrétien» en la cultura bizantina.

[27] Mango 1981a, 50. A este respecto, es muy interesante Mango 1975a.

[28] Mango 1981a, 51. Sobre la apreciación por parte de los bizantinos de ruinas y monumentos griegos, véase Nicol 1971a, 4, con bibliografía.

[29] Véase, en general, una sintética presentación de la biografía de este personaje y su significación en la historia de la cultura bizantina en Bravo García 1985.

[30] Estudios de interés sobre estas élites en diversas épocas de la historia bizantina y su producción literaria, dejando aparte los primeros siglos, son los de Hunger 1959a, Laourdas 1960, Runciman 1970, Lemerle 1971, Ševčenko 1971, Garzya 1973, Hunger 1974, Rosenthal-Kamarinea 1974, Ševčenko 1974, Medvedev 1976 y Constantinidis 1982. Una visión general de la erudición bizantina en lo tocante al mundo clásico, con especial hincapié en los manuscritos conservados, constituye el excelente libro de Wilson 1994. Para la diáspora de esta élite tras el desastre de 1453, aparte del trabajo introductorio de Manussacas 1981, un punto de partida útil es Geanakoplos 1973. Es interesante señalar, por otro lado, que estas élites han ido evolucionando a lo largo de los siglos; por ejemplo, a partir de mediados del siglo IX prevalece un nuevo tipo de literato o erudito, el laico, aunque, en ocasiones, siguen aquellos formando parte de la jerarquía eclesiástica. Más adelante —según notan Kazhdan - Epstein 1985, 130-131—, en el siglo XI, continúan perteneciendo a la clase alta y sólo en él comienzan a presentarse estos literatos coma un estrato profesional separado. Respecto de su número, Ševčenko 1974, 69, señala que, en el siglo XIV, había un escritor por cada tres o cuatro mil habitantes en la capital (véase también Nicol 1969b, 33), pero esto es sólo un índice relativo de la pujanza intelectual de estas élites y, por supuesto, un dato inútil para conocer el grado de cultura literaria del pueblo en general. Efectivamente, el mismo Ševčenko 1982c, 115, ha observado a este respecto que la mayoría de las metáfrasis o paso de una obra de una lengua difícil a otra lengua «toujours livresque, mais simple», son del siglo XI. Quiere decir esto que el público seguía interesado pero no comprendía ya los textos originales y debía contentarse con esas versiones más fáciles o con paráfrasis (véase sobre este "género" lo que decimos más adelante). «On peut postuler» —continúa— «l'accès de nouvelles couches sociales à la littérature; mais on peut également penser à l'affaiblissement du prestige dont avaient joui jusque-là les *mandarins* puristes de la société byzantine». Esta misma opinión, finalmente, es mantenida por Ševčenko 1984, 169. En

sabe leer, no goza de su pasado cultural griego y una gran parte de los que leen acude a las crónicas[31] que, con las vidas de santos,[32] los florilegios de frases útiles o interesantes,[33] los libros de oráculos[34] y de sueños[35] y otras cosas por el estilo eran la literatura que más se leía fuera de esos círculos eruditos.

La cultura bizantina, pues, tiene —como hemos visto— un mucho de influencias del modelo griego antiguo, un mucho de traición a los ideales que informaron aquel, los naturales cambios introducidos junto a las nuevas influencias y, por supuesto, características propias. Si analizamos en conjunto la literatura, encontramos notables diferencias de las que conviene hablar ahora. En efecto, operar con la idea de continuidad o tradición ininterrumpida, monolítica, es un error, pero también lo sería suponer que la literatura antigua, que fue conservada en parte y transmitida —la letra, que no el espíritu, como hemos visto— fructificó en suelo bizantino con una plétora de brotes nuevos y diferentes. Bizancio alteró sus modelos (los antiguos géneros literarios) también en su forma aunque, básicamente, fue siempre fiel a ellos, al menos a los que conservó vivos. ¿En qué proporción fue fiel exactamente? Es ésa la cuestión que tenemos que plantearnos no sin antes intentar caracterizar brevemente la literatura que los bizantinos nos han dejado como propia. Una valoración unánime de las letras bizantinas no existe entre sus historiadores y estudiosos; en 1940, Jenkins escribió que «the Byzantine Empire remains almost the unique example of a highly civilized state, lasting for more than a millenium, which produced hardly any educated

---

concreto, Ševčenko 1974 señala que los verdaderos responsables del renacimiento de la época de los Paleólogos fueron entre 150 y 200 personas (en los dos siglos), mientras que Kazhdan, en la reseña que publicó del tomo de Ševčenko 1974 en *The Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982) 83-97 (esp. 91-96), aumenta estas cifras en unas 60 más para el siglo XIV. Información y bibliografía reciente en este sentido con respecto al renacimiento del siglo IX puede encontrarse, entre otros, en Treadgold 1984.

[31] Véase, en general, las observaciones que, bajo el título "Chroniken als Trivialliteratur", hace Hunger 1978, vol. I, 257-278.

[32] «El repertorio de anécdotas que había circulado oralmente en Grecia desde los tiempos jonios, aumentándose de generación en generación, y que habían utilizado los autores de la Comedia Nueva y las novelas amorosas» —señala Bolgar 1983, 442— «vino a proporcionar incidentes y temas a la hagiografía. La figura de santa Tecla, por ejemplo, en los apócrifos neotestamentarios, tiene rasgos comunes con las heroínas de Heliodoro y Jenofonte de Éfeso;» y encontramos una variante de la historia de *Los dos Menecmos*, la conocida comedia de Plauto, amenizando la teología que hay en las *Recognitiones* del Pseudo-Clemente. Las vidas de santos —concluye finalmente Bolgar 1983, 448— siguieron «inspirándose en el viejo repertorio de historias populares, deleitando a los lectores cristianos con las mismas salvaciones por pelos y al borde ya de la violación o el naufragio, con las mismas resurrecciones milagrosas y con los mismos animales salvajes repentinamente domesticados que habían deleitado a los lectores de Heliodoro». De entre la abundante bibliografía dedicada a la hagiografía griega nos limitaremos a destacar el trabajo de Patlagean 1968 y, para la figura del santo en general, remitimos a Hackel 1981 y al conocido libro de Brown 1982, que recoge algunos estudios que atañen a este tema.

[33] La bibliografía sobre la cuestión es igualmente muy amplia; remitimos, a título de información muy general, al trabajo de Matino 1983.

[34] Como ejemplo de esta literatura puede verse el conocido estudio de Mango 1960 que versa sobre *Los oráculos de León,* obra de la que conservamos un manuscrito en España, copiado por un colaborador del famoso copista del siglo XVI, Andrés Darmario (véase De Andrés 1965-67, vol. II, 99-100 [San Lorenzo de El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, Y.I.16 (gr. 225)]).

[35] Véase, en, general, Bravo García 1984f.

writing which can be read with pleasure for its literary merit alone»[36] y, veinte años más tarde, su opinión no había cambiado. Cierto que Romano el Melodo y algún otro podría ser salvado de la quema que estas palabras suponen, pero son pocos los que merecerían tal favor a juicio del docto bizantinista y no es muy diferente la opinión de F.H. Marshall.[37] Una crítica constante es que la literatura bizantina no llegó nunca a ser un medio de expresión de la emoción genuina, acartonada como estuvo por su persistencia en la imitación de los modelos antiguos. Este modo de ver las cosas, sin embargo, repugna a Alexander Kazhdan y Giles Constable, quienes opinan que un juicio de este tenor sólo se explica a partir de la consideración de la literatura bizantina como una mera decadencia del sistema clásico de descripción y un simple racimo de largos períodos rítmicos llenos de anticuados vocablos y de comparaciones y alusiones a la mitología griega y a la Biblia.[38] Otro severo juicio de los estudiosos ha versado con frecuencia sobre el especial carácter de aislamiento de la realidad del que la literatura bizantina adoleció. Ni siquiera llegó a ofrecer un retrato convincente del pasado, ya que, encasillada en sus modelos, actuó casi siempre como un espejo distorsionador: la frase —sin duda feliz— es de Mango, quien ha afirmado que «writing in a dead language about contemporary affairs inevitably results in the interposition of a certain distance».[39] La literatura se divorcia de las realidades de su tiempo y permanece anclada en un pasado ideal, lo que se ve reforzado —explica Mango—[40] «by the lack of interest which the Byzantines themselves showed in their own authors: biographical details and dates are seldom supplied»; por tanto, fechar una obra anónima es muy difícil en estas circunstancias

[36] Citado por Mango 1975a, 3.

[37] "Byzantine Literature", en Baynes - Moss, 1961, 221; tampoco el juicio de Franz Dölger, "Byzantine Literature", en Hussey 1967, 206 es demasiado optimista. Treadgold 1984, 94, cita algunas otras opiniones adversas de entre las que merece destacarse la de Bury 1912, 448-449: «Age after age innumerable pens moved, lakes of ink were exhausted, but no literary work which can claim a place among the memorable books of the world […] Classical tradition was an incubus rather than a stimulant; classical literature was an idol, not an inspiration.» De todas formas, hay bastante severidad —y, a menudo, muchas contradicciones— en estos juicios tan tajantes, como señala Treadgold. Muy recientemente, un buen conocedor de la literatura bizantina, Garzya 1985, 481, ha ofrecido una valoración totalmente diferente: «la notion d'hellénisme chrétien-byzantine a amené non pas à une réalité monotone et immobile, mais à un univers vivant, avec ses traits bien précis, ses contrastes, ses tournants parfois dramatiques. L'originalité de cet univers est indubitablement mieux soulignée par l'art figuratif que par la littérature. Si toutefois l'on envisage le concept d'originalité non seulement selon le critère du "non déjà vu" mais aussi selon celui du "revécu" en des modes nouveaux, on constatera que l'apport de la Byzance des lettres ne fut pas du tout négligeable». Por lo que se refiere a Romano, una reciente valoración muy positiva y detallada puede encontrarse en Hunger 1984b.

[38] Kazhdan - Constable 1982, 115-116; en opinión de estos estudiosos, la literatura bizantina puede ser considerada incluso como «a live literature capable of influencing contemporary writers». Una afirmación de este tenor se ve apoyada por algunas reflexiones sobre el estilo del conocido novelista Vladimir Nabokov en el que —al igual que ocurre en el Χριστὸς πάσχων— «the recollection of actions often replaces the actions themselves». Estas ideas, por lo sugestivas, merecen ser citadas aquí.

[39] Mango 1975a, 6.

[40] Mango 1975a, 16.

ya que a la fidelidad lingüística al pasado se une la carencia de información sobre el presente.[41]

De otra parte, encontramos en esta literatura, junto a este despego de la realidad, junto a su carácter de pura artificialidad —casi podríamos decirlo así—, lo que Kazhdan ha llamado "desconcretización"; efectivamente, el término puede servir para designar el método artístico impuesto por los objetivos generales que el arte bizantino se propone; para "desconcretizar" los acontecimientos, los datos reales se falsifican o se omiten y, por poner un ejemplo bien conocido, los nombres de los pueblos vecinos en los historiadores bizantinos (húngaros, rusos, petchenegos y otros) se reducen todos ellos al término "escitas", tomado, claro está, de la literatura histórica antigua.[42] Esta reducción de la pluralidad viva del presente a la unidad fosilizada que viene del pasado no tiene lugar porque los bizantinos no supiesen distinguir un pueblo de otro, sino porque tendían a la máxima generalización, a la tipificación, a la "desconcretización" —aceptemos el terminacho en suma. «La cosa più importante» —señala este bizantinista soviético ahora radicado en los Estados Unidos, Alexander Kazhdan— «non era la storia concreta dei rapporti tra Bisanzio e i peceneghi e gli ungheresi, ma l'eterna lotta tra il popolo eletto e il mondo barbaro e incolto». Esto, como los abundantes clisés, colocaban la descripción de cualquier realidad concreta *sub specie aeternitatis*.[43] De la misma manera, es interesante considerar en los historiadores la

[41] Mango 1975a, 16.

[42] «Οἱ ἱστορικοὶ τῆς ἐποχῆς» —escribe Basilikopulou-Ioannidou 1971-72, 85-86— «δὲν ἀναφέρουν Οὔγγρους, ἀλλὰ Οὔννους ἢ Παίονας, οὐχὶ Σέρβους, ἀλλὰ Τριβαλλοὺς, οὐχὶ Πετσενέγκους ἢ Κουμάνους, ἀλλὰ Σκύθας. Οἱ Ῥῶς καλοῦνται Σκύθαι ὑπερβόρειοι, οἱ δὲ Τοῦρκοι Πέρσαι καὶ ὁ ἀρχηγὸς τῶν Περσάρχης ἢ Σατράπης. Τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ ὡς πρὸς τὰ τοπωνύμια. Ὁ Βόσπορος λ.χ. καλεῖται Δαμάλεως περαία ἢ Δαμαλέως πορθμός.» Véase también, entre otros trabajos, Tapkova-Zaimova 1968. Pero no sólo los nombres étnicos sino también la terminología sociopolítica de la Antigüedad aparece en la historiografía bizantina. «Gerousia, archon, trier, obol, dareicas, stater, parasang —all these are real things for Thucydides or Xenophon; Augustai, Caesars, patricians, duces, magistri, praetors —the heroes of Appianus and Dio Cassius *take part* in the historical events of the medieval world» —ha escrito Bibikov 1983, 9— «on the pages of Theophylactus Simocatta, Constantine Porphyrogenitus, Cecaumen, Psellos or Cinnamus. These terms, in particular, indicate now medieval feudal institutions (the Supreme Senate of the aristocracy), grades of the hierarchic scale (patricians, caesars, dukes, Empresses, provincial governors), Byzantine coins (follis and nomisma) and lineal measures (miles)».

[43] Véase Kazhdan 1983c, 141. De todas formas, incluso una sociedad tan aparentemente inmóvil como la bizantina tiene sus crisis y cambios. Bajo los Paleólogos, por ejemplo, «sous le revêtement savant du classicisme» —como ha escrito Zakythinos 1971— «on perçoit l'écho du Présent. La littérature byzantine n'accomplit plus son travail *sub specie aeternitatis*. Les affaires du siècle, d'un siècle tourmenté entre tous, y tiennent une grande place. L'éveil du patriotisme hellénique, procédant de l'agonie de l'Empire, donne à la littérature des derniers siècles des accents pathétiques". En otro orden de cosas, los eruditos de esta época fueron muy conscientes de que estaban imitando la literatura de la Antigüedad y, a la vez, de que habían alcanzado un nivel de conocimiento de las obras antiguas superior al de los siglos anteriores; siempre se había seguido el paradigma clásico, pero ahora mucho más y con mayor fervor y éxito, tal vez porque —como apunta Ševčenko 1984, 162-163— «aside from some Slavs and Albanians and an insignificant number of Latins and Jews, the Palaeologan State was ethnically Greek. Greek intellectuals were living among Greeks and harkening back increasingly to a different pass: Greek Antiquity».

imitación de escenas, de motivos individuales de las fuentes antiguas o el uso de asociaciones y alusiones referidas a aquellas; un ejemplo señalado por Hunger[44] pondrá de manifiesto esta cualidad de la literatura bizantina que, aunque no siempre juzgada de la misma manera, sorprende y nos hace pensar que tras cada literato hay siempre un filólogo.[45] Los historiadores, bizantinos, ciertamente, se sirven de la fraseología de sus compañeros de tarea de la Antigüedad y construyen escenas de asedio y otras partes de sus obras de acuerdo con sus modelos pero ¿son realmente fieles a la realidad de lo que narran o se dejan llevar por la persuasión del modelo? Para Hunger,[46] que trae a colación un conocido trabajo de Gyula Moravcsik,[47] la conclusión es que no siempre se falsea, cambia o deforma la realidad en aras del modelo, aunque el fantasma de la "desconcretización" planea constantemente sobre el testimonio ofrecido. El historiador Prisco,[48] al narrar un tratado de paz entre Peroz, rey de Persia, y Kunchan, un jefe huno, nos dice que el persa ofendió al huno dándole por esposa no a su hermana, como estaba acordado, sino a una sirvienta.[49] Se ha observado que un modelo posible es Heródoto III, 1, pero, lo primero de todo, ¿es cierto el incidente? Las fuentes orientales así lo sugieren y Hunger[50] se limita a afirmar que Prisco «adopted the form of a short tale from Herodotus in order to give his presentation a classical touch and offer his audience associations with the famous father of historiography».

La imitación, por tanto, pese a recubrir la realidad con esa opacidad que da el ropaje antiguo, no significa realmente para Hunger, como para otros también, la deformación de la realidad narrada; ejemplos de Procopio, Pselo y Ana Comnena así lo prueban y son para el erudito profesor de Viena el resultado de una tradición «which had remained unbroken since Antiquity».[51] Con todo, no parece la misma cosa que Ana Comnena (III, 2, 4) hable de la fascinante belleza de su madre, Irene, y acuda a la cabeza de la Gorgona, que

---

Un signo importante de la reafirmación del pasado griego en las conciencias es que, como se ha señalado repetidas veces, el término "heleno", que antes del siglo XIII significaba "pagano" y tenía un sentido peyorativo, fue para las élites ahora sinónimo de "bizantino", miembro sin discusión de la "nación helénica". Ševčenko 1984, tras ofrecer un estado de la cuestión con diversas indicaciones bibliográficas, concluye afirmando que «under the new conditions of relative ethnic homogeneity, and even some xenophobia», la búsqueda de sus raíces llevó a estos bizantinos a su glorioso pasado helénico.

[44] Hunger 1969a.

[45] Véase Beck 1981, 149.

[46] Hunger 1969a, 26.

[47] Moravcsik 1966.

[48] Sobre él, en general, véase Hunger 1978, vol. I, 282-284; acerca del retoricismo que afecta a algunas partes de su escasa obra conservada puede verse Baldwin 1980, 40-41 y sobre el colorido homérico, *ibidem*, 43. Baldwin es autor de una serie de artículos de mucho interés en los que se estudian los historiadores bizantinos de la primera época (Malco, Menandro Protector, Olimpiodoro), recogidos ahora en Baldwin 1984a.

[49] *Excerpta de legationibus*, ed. De Boor, 153.25-154.32.

[50] Hunger 1969a, 27, que menciona los resultados de la investigación de Benedicty 1964.

[51] Hunger 1969a, 27.

petrificaba a quien la miraba, como término de comparación y que un historiador proceda como Prisco hace; en el segundo caso, las sospechas son legítimas. De todas maneras, las situaciones mitológicas, históricas, etc., tomadas de los modelos antiguos impregnan la obra de todo escritor educado y es necesario estar alerta para valorar adecuadamente este expediente artístico evitando el peligro de caer en su descalificación inmediata. La frontera casi insalvable entre literatura culta y realidad cambiante, en definitiva, es uno de los rasgos sobresalientes de la literatura bizantina, una literatura que no solía considerar los asuntos de la vida diaria como motivo para un tratamiento literario. Esta literatura es, a la vez, "a dim and a distorting mirror"; de todas formas, también aquí cabe la duda acerca de si algo de esta distorsión y oscuridad no la pondrán los filólogos clásicos al analizar sus textos. Los bizantinistas —nos dice Mango, el autor de las calificaciones, o más bien descalificaciones, que acabamos de recoger— suelen comenzar con una formación clásica, estudian el griego clásico y se educan en los clásicos, mientras que tienen poca familiaridad con autores tan diferentes como son los de la Segunda sofística, los Padres Capadocios y las antologías tardías que constituyeron, por así decirlo, el pan intelectual de Bizancio. Desde este punto de vista, son muchos los estudiosos que caen en la trampa que les presentan los textos bizantinos y, por ello, acaban limitándose a señalar que el único valor de Bizancio es el de habernos transmitido la herencia de la literatura antigua. Dejando aparte la utilidad para los filólogos clásicos y los interesados en los avatares de la transmisión que este papel conlleva, un papel por el que la humanidad toda debía mostrarse agradecida, qué duda cabe—, es preciso reconocer con Mango que Bizancio fue algo más, algo diferente y tal vez más interesante que merece un estudio detenido.[52]

Paralelo a este carácter de literatura artificial, mala vecina de la realidad,[53] reino indiscutido de la retórica, hay que hablar también del uso muy frecuente que esta literatura hace de los clisés. Hunger,[54] igualmente, ha señalado esta característica notando las muchas veces que la amistad ideal es representada en Bizancio por las parejas Orestes/Pílades y Teseo/Pirítoo, la discusión por la manzana de Eris, la sabiduría del legislador por la de Licurgo, la presunción por Jerjes y una abundante panoplia de parecidas armas arrojadizas literarias que bombardean al lector desprevenido. ¿Quién podría permanecer impávido al leer por enésima vez en una carta que uno de los corresponsales querría tener las sandalias de Perseo para ir junto al

[52] Mango 1975a, 18.

[53] La opinión de Mango es ciertamente crítica incluso en sus últimos trabajos publicados; en Mango 1980, 254, escribe que, a los ojos de un observador moderno, «this literature appears deficient in many respects. It contains reams of verse, but almost no poetry and no dramatic works. It has irony, often heavy-handed, but practically no humour. With very few exceptions, it is not concerned with love, other than sacred or parental love. It has no ribaldry and no *joie de vivre*. Byzantine literature is solemn, even sombre, in tone and is probably at its best when describing death, disasters and the instability of human existence». Una crítica reciente a las adversas opiniones de Mango puede verse en Treadgold 1984, 95 ss.; véase también nuestra n. 37.

[54] Hunger 1969a, 27 ss.

otro? Convenciones del género se nutren de estos *topoi* que remontan casi todos ellos a la Antigüedad.[55] Tal uso y abuso de expresiones estereotipadas, clisés[56] sacados de la Biblia y de los clásicos, puede parecer cosa aburrida y trivial a simple vista, sin embargo, es fruto de una postura consciente en vez de un signo de incapacidad o de falta de creatividad, ya que la utilización constante de estas reminiscencias antiguas tenía una gran importancia social al igual que evidentes funciones estéticas. Efectivamente, su empleo les daba a autores y público la impresión de una conexión interna con un brillante pasado[57] que, al principio, fue mirado como atractivo aunque peligroso, lue-

[55] En concreto, para la epistolografía, véase, entre otros trabajos que mencionaremos más adelante, Karlsson 1962.

[56] Véase Kazhdan 1983c, 142. «The importance of clichés in Byzantine literature and visual art, the stubborn adherence to the antique heritage, the worship of *taxis,* or order, the tendency to depict human beings as statues, in majesty rather than action» —escriben Kazhdan - Constable 1982, 126— «were all specific marks of the Byzantine concept of cosmos and the man. This tendency should not be attributed to lack of skill, to the decline of Greco-Roman artistic techniques, or to the simplifying influence of eastern or biblical traditions. It had social meaning and represented a tendency, as we have said, to construct in the artistic imagination a stable duplicate of the unstable reality, to scape the dangerous world, and to find secure peace among eternal values and images».

[57] Kazhdan - Constable 1982, 115. Para Kazhdan - Epstein 1985, 136, «there was a fundamental change in attitude toward ancient culture from the ninth to twelfth centuries. The corpus of classical literature was gathered and transcribed in the ninth and tenth centuries; in the eleventh and twelfth centuries the process of assimilation and reflection began». Mientras que en los siglos IX y X los eruditos estudiaban los textos antiguos con curiosidad pero también con cierto distanciamiento, en los dos siglos siguientes el cambio fue radical. Para un autor como León el Diácono (finales del siglo X), por ejemplo, ya es posible concebir al héroe antiguo como algo muy diferente; no siente el menor reparo en comparar a Nicéforo Focas con Heracles, lo mismo que Ana Comnena comparará a su padre con Alejandro Magno y con el forzudo héroe griego (véase Kazhdan - Epstein 1985, 137). Sin embargo, pocos años antes Aretas había censurado a Querosfactes que mezclase los mitos antiguos con realidades contemporáneas (véase Westerink 1968, 204 ss.) y Teodosio el Diácono, en su poema sobre la toma de Creta, editado por Ugo Criscuolo en Leipzig 1979 (véase también su estudio Criscuolo 1979) sólo aludirá a los personajes heroicos de la Antigüedad para contrastar su insignificancia con las grandes figuras de la época. «Σὺ δὲ κτυπῶν, Ὅμηρε, κομπώδεις κτύπους —apostrofa el poeta en vv. 19-21 con ecos de *Las Fenicias* de Eurípides y el *Génesis*—ὑψῶν τὰ μικρά, δεῦρο, μὴ κλέπτων λόγοις, λάλει πρὸς ἡμᾶς ἡσύχως μετ' αἰσχύνης». De aquí a la actitud de Tzetzes, ya en el siglo XII, no hay más que un paso: este filólogo, bien conocido por su obra, trató sus problemas cotidianos adobándolos con detalles sacados de la antigua literatura helénica de una forma que resulta realmente chistosa. Como han señalado Kazhdan - Epstein, la ep. 18 (ed. P. A. M. Leone, Leipzig, 1972, 33.5-14) es un ejemplo de esta nueva actitud ante el pasado; habita Tzetzes en una casa cuyo vecino de arriba es molesto por demás. No contento con tener un hato de chiquillos —menos que Príamo, Dánao y Egipto, pero muchos más que Níobe y Anfión— este incordio de vecino tiene en el piso unos cuantos cerdos que hacen lo contrario que la caballería de Jerjes hacía, es decir, en vez de secar los ríos cuando beben —como testimonia, en Asia, el Meandro y otros ríos en Europa— producen verdaderas corrientes de líquidos cuyo origen es mejor no investigar, auténticos ríos navegables (ποταμοὺς ναυσιπόρους). Como recuerda Vasiliev 1946, 151, citando la opinión de Vasilievski, otro investigador ruso, la obra de Tzetzes está desprovista «no sólo de gusto, sino también de sentido común». Conviene desconfiar de las opiniones demasiado tajantes; sin embargo, algo de razón hay que concederle a esta afirmación. En definitiva, si el pasado clásico fue considerado en los siglos IX y X como atractivo pero ajeno, en cambio, en los dos siglos siguientes «this ambiguity seems to have been ameliorated. Indeed» —afirman Kazhdan - Epstein 1985, 138— «in these centuries Byzan-

go, como sinónimo de orden y, más tarde, como un tesoro de sabiduría y de elegancia artística, para acabar pareciéndole a Teodoro Metoquites, en el siglo XIV, una auténtica rémora, un insuperable obstáculo que había impedido el avance del pensamiento griego.[58] Además, los estereotipos ayudaban a dar la ilusión de estabilidad en una sociedad tan inestable como la bizantina que, por otro lado —como se ha sugerido antes—, jamás despreció las formalidades artísticas del pasado basándose en prejuicios estéticos; estos clisés fueron realmente un importante medio de expresión artística,[59] ya que «they brought out the intrincate range of images and ideas implied in a brief and trivial sentence. They provided a means for indirect references, hints, or allusions of various kinds».[60] Una simple palabra o cita bastaba para suscitar un mar de consideraciones e implicar un sentido oculto que no dejaría de ser conocido por el lector instruido, aunque nada diría al inculto. Coniates relata una escena en la que Teodosio Boradiotes, patriarca de Constantinopla (1179-83), se limitó a citar unas breves frases de los Salmos (479) cuyo ambiguo sentido —afirma Coniates— no escapó al tirano de turno y le atravesó el alma como una espada de doble filo.[61] Otro ejemplo de mucho interés es el que recoge Pselo a propósito de Constantino IX y la ceremonia de presentación de su amante Esclerena a la corte.[62] Uno de los presentes murmuró "Οὐ νέμεσις", un eco de las palabras de los ancianos troyanos a propósito de Helena (*Ilíada* 3.156-157). La gente entendió el comentario, pero Browning apunta que, con mucho sentimiento por su parte, se ve obligado a señalar que la dama en cuestión pidió que le explicaran qué significaba el dicho.

El vasto vergel de citas que florece en las letras bizantinas, un auténtico tesoro para los filólogos clásicos, ya que son muchos los textos antiguos que conocemos por ellas,[63] aunque procedan la mayor parte de las veces de flori-

---

tine identification with the Hellenic past became firmly rooted». Este progresivo enraizamiento del pasado clásico en las conciencias no se debe solamente al hecho —señalado por Beck 1977b, 17-19 y Beck 1981, 197-198— de que la Ortodoxia obligaba a ello, produciendo, como es sabido, un divorcio entre la realidad y la actividad creativa. Es posible que algo de "alienación espiritual" se halle presente en la raíz de la vuelta a la Antigüedad, pero, en opinión de Kazhdan - Epstein 1985, 139, la dependencia bizantina «on Antiquity developed out of a need to find security within an unstable society by creating the illusion of cultural continuity with the Hellenic past».

[58] En opinión de Baynes 1971, 226-227 (se trata del apéndice titulado "La civiltà ellenistica e la Roma d'Oriente"), los bizantinos —como los griegos helenísticos— se enfrentaron con la difícil experiencia de tener tras sí una enorme literatura, lo cual «paralizza l'iniziativa e riduce al silenzio il poeta. Il bizantino, come el popolo di Alessandria è sopraffatto da questa eredità letteraria. Benedetto il paese che non è ossessionato dagli splendori del propio passato».

[59] «Eine Geschichte der byzantinischen Ästhetik» —ha escrito Hunger 1985, 11— «bleibt noch zu schreiben». Estudios sobre arte no escasean pero las categorías literarias y sus condicionamientos estéticos están lejos de haber sido estudiadas en profundidad; véase, no obstante, el sugestivo libro de Averincev 1988.

[60] Kazhdan - Constable 1982, 115.

[61] Kazhdan 1983c, 145-146.

[62] Véase Browning 1975b, 19 y Linnér 1981; igualmente, puede consultarse acerca del personaje Spadaro 1975.

[63] Ševčenko 1982c, 181, afirma que debemos casi un 90% de nuestros textos griegos clásicos «à la piété et au pédantisme des érudits et bibliophiles byzantins».

legios y no de las obras originales,[64] ha sido también estudiado por Hunger[65] quien, tras detenido análisis, llega a la conclusión de que la identificación de aquellas fue una especie de juego en Bizancio. Las citas de Homero gozaron de especial favor (un ejemplo típico pudiera ser la conocida frase «οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω», de *Ilíada* 2.204), pero las hay de otros muchos autores, según la erudición del literato en cuestión.[66] A veces —señala Hunger— es difícil identificar la cita y sólo la rareza de los términos la delata; por ejemplo, Procopio, en sus *Anécdota* 13.11, afirma del emperador Justiniano «ὅτι μετέωρος ἀρθείη καὶ ἀεροβατοίη», lo cual hace pensar inmediatamente en Sócrates dentro de su cesta en las *Nubes* aristofánicas (v. 225). Las alusiones de este tipo abundan y queda claro que el historiador domina este arte. Las citas, además, constituyen un «commode recueil d'exempla», como ha señalado Ducellier,[67] pero nada garantiza que sean completamente exactas y, en ocasiones, es preciso recordar que son manifiestamente falsas. La falsificación de los libros no era cosa desconocida ni en la Antigüedad ni en Bizancio;[68] Marcos Eugénico, un personaje muy comprometido con los problemas religiosos del siglo XV, afirmó más o menos que los libros están para ser falsificados y que, por ello, no podía fiarse uno de nadie. De todas formas, descontando los pasajes de importancia religiosa especial,[69] los casos de citas falsas parecen ser muchos de ellos errores de diversas clases antes que productos de un deseo de engañar deliberadamente. El clisé, pues, «was a formidable weapon in political struggle, not a innocuous or tedious literary game. The best Byzantine authors, moreover, such as Psellos and Choniates used stereotypes and quotations in combination with fresh images and expressions. The conjunction of the emptiness of a cliché and the originality of a courageous statement could produce a particular emotional tension and a unexpected effect».[70] Un ejemplo clarísimo de lo que decimos es la comparación que Eustacio lleva a cabo, en su *Comentario a la Odisea,* entre los

[64] Ševčenko 1982c, 176.

[65] Hunger 1955, 342 ss.

[66] Hunger 1969a, 30.

[67] Ducellier 1976, 66.

[68] Puede verse, en general, el excelente libro de Speyer 1971.

[69] Recordemos el fragmento 1025 Nauck (=1126 Pearson) de Sófocles («εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστι<ν> θεός, ὃς οὐρανόν τε ἔτευξε καὶ γαῖαν μακρὴν») que Clemente cita en su *Protréptico* 7.74.2 y en otra de sus obras, a la vez que es mencionado por otros muchos autores como señala Pearson en su edición de los fragmentos (vol. III, Cambridge 1917, 172-174). Zeegers-Van der Vorst 1972, 188 y 199-201 piensa que, se trata de una falsificación de antes del siglo V d. C., aunque —como señala Ševčenko 1980, 66, n. 21, de quien tomamos estos datos— Clemente pudo creer muy bien que el fragmento era auténtico. Traducciones de otros fragmentos de este mismo tenor, con breve comentario y notas, pueden verse en Attridge 1985.

[70] Kazhdan - Constable 1982, 115; Kazhdan 1983a, 116, señala, en el mismo sentido, que si el bizantino, por ejemplo, se sirve de numerosas fórmulas bíblicas para las descripciones de su capital esto lo hace «non perché sia incapace di esprimere le proprie emozioni in forme nuove e freche ma perché il *pathos* biblico, ricco di associazioni fantastiche, gli sembra (e probabilmente sembra anche al suo lettore) più conveniente ad esprimere la drammaticità delle situazione che non il linguaggio comune, quotidiano, privo di tensione retorica».

cíclopes y los eremitas; afirma Eustacio este parecido con referencia a *Odisea* 9.107 ss., pero nadie debe pensar —señala Kazhdan—[71] que aquí hay un simple chiste inocuo, un mero juego de palabras anticuario con viejos tópicos. Si recordamos que Eustacio es autor de un panfleto contra la mala conducta de los monjes y de algunos párrafos contra los eremitas en su *Vida de san Filoteo de Opsicium,* podemos darnos cuenta, entonces, de que estas imágenes, estos tópicos, podían ser usados —y de hecho lo fueron— por los bizantinos «as relevant tools of their contemporary polemics».[72] Lo que debemos hacer es aprender cómo hay que interpretarlos.

Las conclusiones que se dejan extraer de lo que hasta aquí llevamos dicho nos hacen pensar, como rectamente ha señalado Ihor Ševčenko[73] que los intelectuales bizantinos se preocupan bastante más de la forma que del fondo y que, si queremos encontrar una información concreta sobre la realidad o una cierta sinceridad de sentimientos hay que buscarlos en escritores menos cultivados y más próximos a la literatura popular, para quienes, en principio, la pretendida hondura quintaesenciada que radica en un simple clisé —como hemos visto— les es ajena. No obstante, las cosas no son tan fáciles; verdad es que la división tradicional de la literatura bizantina en sabia o erudita ("hochsprachliche Literatur"), religiosa o espiritual y popular ha hecho fortuna y reposa sobre diferencias reales, pero no debe ser llevada a rajatabla[74] y, por supuesto, en modo alguno significa que la literatura popular esté libre de la imitación de los modelos antiguos y del formalismo que hemos comentado. Unas veces se tratará de la servidumbre que el tema épico, pongamos por caso, comportaba: un cierto colorido épico; pero otras, esta proximidad al paradigma clásico será la consecuencia de que existan menos diferencias de lo que se cree entre la gente que creaba literatura eru-

[71] Kazhdan 1983b, 377.

[72] «Nous savons maintenant» —ha escrito Garzya 1985, 473, a este respecto— «que, dans l'univers sans liberté mais vigoureusemente individualiste qui fut celui des Byzantins, la critique sociale eut pourtant l'occasion de se manifester de ci de là: tantôt grâce au chiffre de l'allégorie —que l'on pense à cet étrange mélange de fiction antiquisante et de pointes d'actualité qu'est la *Catomyomachie* attribuée à Théodore Prodrome ou aux diverses "descentes aux enfers" dont la structure est mi-dialoguée et mi-narrative—, tantôt dans une production de pamphlets soucieuse de masquer habilemente ses problémes cruciaux, tantôt en se servant de la métaphore parénétique —comme par exemple dans le *Stratégikon* de Kekauménos—. Mais il s'agit d'un phénomène byzantin tardif —en utilisant la forme d'une littérature zoomorphe très répandue en poésie et en prose».

[73] Ševčenko 1982c, 173. Bréhier 1970, 285 compara la literatura bizantina con la alejandrina haciendo hincapié en sus defectos comunes: «Les caractères communs aux deux écoles sont nombreux: importance de la forme, à laquelle le fond est souvent sacrifié, quand il n'est pas simplement frivole; recherche du beau langage, emprunté aux grands auteurs; la pensée coulée dans un moule antique et incapable de s'exprimer simplement; même abus de la mythologie, simple preuve de mauvais goût chez les Alexandrins et, de plus, vrai contresens de la part de chrétiens. C'est ainsi que Théodore Hyrtakenos (XIVe siècle) compare sainte Anne à Niobé et qu'il fait intervenir la naissance de Pallas et celle de Bacchus dans le panégyrique d'un solitaire. À propos d'un livre qu'il a prêté au médecin Kalarchontes, qui ne le lui a pas rendu, Nicéphore Grégoras compare son ami à Denys le Tyran retenant Platon auprès de lui.»

[74] Ševčenko 1982c, 174-175.

dita y la que componía obras populares. Señala Ševčenko[75] que, más bien, cabría pensar en dos estratos del mismo ambiente y, en ciertos casos, de un mismo medio cultural en diferentes etapas del progresivo colapso que las artes sufrieron a consecuencia de las circunstancias políticas y económicas. Todos, autores eruditos y populares, muestran señales de haber manejado léxicos, de conocer los autores básicos, de estar educados en una tradición, en una palabra.[76] Por otro lado, nadie le otorga a la lengua vulgar y popular una especial nobleza, idea esta típica del Renacimiento occidental, de modo que la tendencia a escribir en ella se ve frenada y sólo en los comedios del siglo XVI se verá surgir un elogio del griego moderno[77] que, por la superioridad que a esta lengua atribuye, es una invitación a su uso.

Bizancio, en definitiva, heredó, transformó, usufructuó y transmitió el legado de Grecia. «Que se benefició del conocimiento práctico de las instituciones militares y civiles que heredó» —señala R. R. Bolgar— «es un hecho que nadie pone en duda».[78] Pero ¿qué decir de esta herencia en el campo de las ideas, del lenguaje, del arte? ¿Le fue útil? ¿Cómo, de ser así? ¿De qué manera se operó la selección? ¿Qué alteró y qué desarrolló con acierto? Muchas de estas preguntas siguen todavía sin respuesta, pero a otras se ha intentado responder con más o menos conocimiento de causa y acierto. En un excelente estudio, el profesor Hunger intentó hace años aclarar de qué forma los modelos clásicos fueron imitados en la literatura bizantina[79] y sus conclusiones, no sólo por su erudición sino también por la claridad y sistematización que impuso al tratamiento de la cuestión, son dignas de ser destacadas. En lo que respecta a la poesía griega, a su destino en Bizancio, lo primero que hace Hunger es señalar que la imitación de los personajes que en aquella dan vida a los argumentos, la aceptación de los temas épicos, trágicos y mitológicos dentro de las obras literarias bizantinas, es algo mucho menos frecuente de lo que, a primera vista, podría parecer. En la literatura europea moderna las recreaciones de los grandes temas poéticos griegos son muy abundantes,[80] pero en Bizancio no ocurre lo mismo. La búsqueda de un tema de esta clase como objeto de una obra, pues, no es lo más frecuente; poetas como Nono, Quinto, Trifiodoro, Coluto y Museo son de los siglos primeros del Imperio[81]

---

[75] Ševčenko 1974, 78.

[76] Los criterios de lengua y de retórica, al fin y al cabo —escribe Patlagean 1979, 272—, distinguen «les textes qui ont une signification publique, politique au sens le plus large, de ceux que, à quelque niveau culturel que ce soit, demeurent du domaine privé». El *Digenís* no es una *obra popular* en el sentido romántico como ha mostrado Beck —concluye esta autora— sino una forma no elevada de literatura aristocrática.

[77] Se trata de la gramática del griego moderno, obra de Nicolás Sofiano, publicada antes de 1550; véase Ševčenko 1974, 79, n. 30.

[78] Bolgar 1983, 452.

[79] Hunger 1969a.

[80] El mismo Hunger ha estudiado esto en las páginas de su rico y estimulante léxico de la mitología clásica (Hunger 1959b, con numerosas reimpresiones) donde se listan las obras literarias, óperas, películas, pinturas, etc., más conocidas, que tienen que ver con figuras y temas de la Antigüedad.

[81] Su dependencia de los modelos antiguos —Homero en especial—, por otra parte, no necesita ser señalada tanto en lengua como en metro y estilo; al mismo tiempo, se dan influencias entre ellos.

y, más tarde, poco más encontramos de este mismo género que no sea algún poema de Tzetzes[82] en el siglo XII. Frente a esto, la literatura popular sí que se halla más próxima a los temas mitológicos o épicos, ya que nos obsequia con poemas sobre Alejandro, sobre Belisario[83] con la *Aquileida,*[84] etc. Un caso curioso es el de Constantino Hermoniaco a quien Juan II Comneno Ángel Ducas,[85] déspota del Epiro entre 1323 y 1335, encargó la composición de una *Ilíada*: el poema ha sido estudiado por Elisabeth y Michael Jeffreys,[86] quienes rastrean sus fuentes (las *Alegorías* de Tzetzes además del propio Homero) y encuentran en ellas bastantes versos de la *Hécuba* euripidea que el animoso poeta debió de leer en un manuscrito con escolios.[87] La presencia de temas clásicos en la poesía —con sus personajes y situaciones; ya hemos hablado del diferente espíritu de la literatura bizantina— no es tan frecuente como parecería en un primer momento, lo repetimos. Y lo mismo puede ser dicho de la historiografía bizantina donde, pese a existir numerosas influencias del género en sus manifestaciones de la Antigüedad, los temas —como es lógico— no son clásicos.

En la retórica, sin embargo, encontramos algunos ejemplos llamativos. En efecto, los rétores bizantinos en sus *meletai* (discursos prácticos), descripciones *(ekphraseis),* narraciones *(diegemata)* y caracterizaciones *(ethopoiiai)* siguen a sus modelos, de Demóstenes a Polemón, y recogen no sólo su lenguaje, sino también los asuntos que estos tratan. De los modelos retóricos de Procopio de Gaza (siglo VI),[88] dos son caracterizaciones de Afrodita y Fénix tal como aparecen en el canto noveno de la *Ilíada*[89] y los otros están próximos también a este mundo de dioses y héroes de tiempos pasados. Lo mismo ocurre con las narraciones de Nicolás de Mira, de Severo y de algunos

---

Véase, a guisa de ejemplo, Hollis 1976.

[82] En sus *Carmina Iliaca* este gramático utilizó directamente —como era lógico— Homero, pero también se sirvió —en opinión de Leone 1984a, 405— de «la scoliografia omerica, la tragedia (soprattutto quella euripidea) coi relativi *scholia*, Licofrone, Apollodoro, l'*Eroico* di Filostrato, Quinto Smirneo, Trifiodoro, i *Lithica*, Malalas, Giovanni Antiocheno e probabilmente anche il romanzo di Dictys. Il dotto, che conobbe anche l'epillio di Colluto, si avvalse altresi di antologie e di fonti scoliastiche diverse, molte delle quali non sono giunte sino a noi; di là egli prese alcune citazioni, che sono perciò fatte di seconda mano». Observaciones críticas a fragmentos de Estesícoro, Hiponacte, Empédocles, Euforión y otros poetas citados en los escolios a los *Carmina Iliaca* se contienen en Leone 1984b.

[83] Véase, en general, Follieri 1970. No hace mucho se ha publicado una edición con traducción, introducción y notas de Valero Garrido 1983.

[84] Véase Hesseline 1919; en general, para todo lo relacionado con la literatura popular, es utilísima la excelente exposición de conjunto de Beck 1971.

[85] «He was delighted to be so honoured. The title of Despot» —precisa Nicol 1984, 95— «had come to have a special and traditional significance in the minds of the people whose land he had appropriated. It went very nicely with the names of Komnenos Angelos and Doukas, which he had also appropriated». Se trata, claro está, de Juan Orsini.

[86] Jeffreys - Jeffreys 1975; véase también Krumbacher 1897, 844-847.

[87] Jeffreys - Jeffreys 1975, 105-106; la edición de este poema puede verse en Legrand 1880-1902, vol. V; sobre la influencia de Benoît de Sainte-Maure en la obra de Hermoniaco, puede verse, con indicaciones bibliográficas, A. Lumpe, "Abendlandisches in Byzanz", *Reallexikon der Byzantinistik,* vol. IV, col. 333.

[88] Ed. Garzya - Loenertz 1963.

[89] Véase Hunger 1969a, 20.

otros. Veamos un ejemplo; en uno de los *diegemata*[90] de Nicéforo Basilaces, un autor que tiene una docena de *ethopoiiai* tomadas del Nuevo y el Antiguo Testamento por otra parte, bajo el título de Τὸ κατὰ Πασιφάην encuentra un tratamiento retórico de esta famosa pasión amorosa. Antonio Garzya,[91] buen conocedor de Basilaces quien, por cierto, tiene algunas de sus obras conservadas únicamente en un conocido manuscrito escorialense,[92] llama la atención sobre *Los cretenses* de Eurípides, donde —según él— el mito estaría narrado. ¿Tomó este tema el bizantino de la perdida pieza de Eurípides? ¿Lo tomó de Ovidio, cosa posible, ya que, como se sabe, fue este uno de los autores latinos que fueron traducidos al griego? La respuesta es difícil, pero es de señalar que la vaca que aparece en este relato mitológico está hecha de bronce según el texto del rétor,[93] lo que viene a coincidir con una variante de cierto manuscrito perdido en las catacumbas del aparato crítico del *Ars amandi* ovidiano. En las restantes fuentes que conocemos la vaca está hecha de madera, de forma que Basilaces, al recoger un tema clásico, desconcierta a los críticos, que pugnan por conocer de dónde tomó la susodicha variante. Garzya ha emitido la hipótesis de que la lectura de algunos epigramas de la *Antología* que nos hablan de la famosa vaca de bronce de Mirón haya podido influenciar tanto a Basilaces como al interpolador de Ovidio, pero esto no pasa de ser una ingeniosa hipótesis.

El tercer tipo de *progymnasmata* (ejercicios retóricos), por otro lado, es la *chreia;* Hermógenes da este nombre a una breve interpretación de un discurso o argumento con un propósito útil y tanto él como Aftonio las dividen en *logikai, praktikai y miktai.* Son ocho sus partes y el ejemplo práctico que Aftonio da es el siguiente: «Isócrates decía que la raíz de la educación es amarga pero que sus frutos son dulces».[94] Pues bien, del mismo Basilaces conservamos dos de estas *chreiai* (ed. Walz, vol. I, 442-449); la segunda de ellas lleva por título Χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί que nos remite de inmediato al v. 522 del *Ayante* de Sófocles, y a un tema que no debía disgustar al cristiano bizantino. Aquí —precisa Hunger—, el encomio, es decir, la primera parte de la *chreia,* se refiere a los aspectos morales únicamente ya que el poeta, se nos aclara, ha purificado lo mitológico. El caso de Basilaces ejemplifica, en primer lugar, cómo un clérigo bizantino podía utilizar motivos mitológicos escabrosos como temas de divulgación retórica[95] y, además,

---

[90] Ed. Walz 1832-1837, vol. I, 434 ss. (n.º 6).

[91] Garzya 1968.

[92] Véase Krumbacher 1897, 470-476; son muchos los estudios recientes dedicados a este manuscrito como hemos señalado en Bravo García 1983b, 216.

[93] Véase sobre la cuestión Garzya 1967. Ruiz de Elvira 1982, 366, señala, de acuerdo con todas las fuentes (menos la que analizamos), que la vaca era de madera.

[94] Véase Hunger 1978, vol. I, 98; para todo lo relacionado con la retórica antigua véase Martin 1974. De interés para la retórica bizantina, aparte de la sintética exposición que Hunger 1978, vol. I, 63-196 ofrece, es Kennedy 1983.

[95] Véase Hunger 1981a, 39; Beck 1981, 198, de acuerdo con su teoría de la alienación que ya hemos comentado, ve aquí un ejemplo clarísimo de huida de la realidad. «Quando un dotto chierico del XII secolo scrive un *progymnasma,* cioè un'*ethopoiia,* per rispondere alla questione: "Che cosa ha

es un ejemplo, entre otros muchos que la retórica bizantina nos ofrece, de motivos clásicos reutilizados.[96] En el mismo sentido cabe destacar que, como autor de piezas retórico-religiosas, Teodoro el monje, que luego fue conocido como Tomás Magistro, filólogo de cierto renombre, llevó a cabo, en el siglo XIII, un discurso dedicado a Gregorio de Nazianzo donde cita a Homero, Píndaro y Eurípides.[97] Los ejemplos podrían multiplicarse; Teodoro Hirtaceno, otro rétor y maestro de retórica (siglos XIII-XIV), nos dejó, entre otras cosas, algunas declamaciones en las que, sin piedad para con el lector, como Krumbacher ha escrito,[98] arroja sobre él todo un batallón de gracias, helíades, sirenas y otros personajes mitológicos. Sus obras son, básicamente, estudiados centones de citas de autores griegos y cristianos, de noticias anticuarias e históricas, de las trivialidades que se aprendían en la escuela en suma. Utiliza nuestro autor profusamente a Homero, Píndaro y Nono y se sirve además, sin desmayo, de muchos refranes —como Sancho Panza, comenta Krumbacher;[99] sin embargo, los refranes de este Teodoro son todos carentes de frescura y están sacados de las antiguas colecciones: son meros artificios retóricos. Las modas cambiarán poco; en el siglo XV, Juan Dociano, en sus declamaciones, conservadas fragmentariamente[100] seguirá citando a Homero y Píndaro, los consabidos refranes y las alusiones mitológicas de rigor. Incluso para describir su propio naufragio, Juan Eugénico,[101] un personaje literario menor que asistió al concilio de Florencia, se servirá de este bagaje literario y erudito. «Only a relatively small part of Byzantine literature» —concluye Hunger—[102] «is determined by the reproduction of classical contents and subject matter»;[103] sin embargo —añade— es muchísimo mayor el número de obras que de alguna manera, más cerca o más lejos, se

---

detto Pasifae guando il toro Minotauro si è innamorato di lei?", egli dove aver fatto cadere la sua scelta su questa materia (ne esistevano delle altre a centinaia) in forma assai cosciente. Ciò che vien fuori dall'*ethopoiia* è un perverso balbettio amoroso, il quale l'autore non contrappone la benché minima riserva; anzi, egli si sottrae consciamente ad ogni critica facendo concludere con le parole: "Ciò che segue, è faccenda mia e di Eros!"».

[96] Motivos tomados de Teognis, Eurípides, Sófocles, Hesíodo, Píndaro y otros poetas pueden encontrarse en los textos retóricos bizantinos según señala Hunger 1978, vol. I, 100.

[97] Véase Krumbacher 1897, 139; para sus actividades filológicas puede verse, en general, Hunger 1978, vol. II, 71-73 y Wilson 1983a, 247-249.

[98] Krumbacher 1897, 483; véase Bréhier 1970, 285.

[99] Krumbacher 1897, 483.

[100] Véase especialmente Topping 1963; de interés es también Sotiroudis 1985.

[101] Véase, en general, sobre su persona y obra, Bravo García 1984c; el relato del naufragio está editado por Lampros 1912-30, vol. I, 271-314.

[102] Hunger 1969a, 21.

[103] La investigación de ciertos temas, mitológicos o no, en la literatura bizantina ha dado buenos resultados; pueden verse, a guisa de ejemplo, los estudios de Michailidis 1971-72 en torno a Palamedes; Cupane 1973-74 sobre Eros; Littlewood 1974 sobre el simbolismo de la manzana; Luongo 1976-77, que estudia el tema de la λειποταξία en autores desde Platón a Filón y luego en algunos cristianos y bizantinos; Jeffreys 1978 a propósito del juicio de Paris; Beyer 1981 con notas sobre el *locus amoenus*; Cupane 1983 sobre el transfondo de las novelas de caballerías, etc. Como es lógico, son interesantes también muchas observaciones desperdigadas aquí y allá; por ejemplo, en Kazhdan - Franklin 1984 (una colección de estudios ya publicados anteriormente en ruso),

caracterizan por su imitación de lo antiguo. Ahora bien, esta imitación —y esta es la tesis central de Hunger, adversario de la discontinuidad entre mundo antiguo y Bizancio postulada por algunos— no debe entenderse como una *imitación del todo consciente* al estilo de la que el Renacimiento occidental llevó a cabo siguiendo a los clásicos; más bien, nos hallamos según él ante las consecuencias del hecho de que Oriente no padeciese una ruptura traumática con el mundo greco-romano como le ocurrió a Occidente.[104] «Again and again» —escribe— «one discovers from remarkable details in the literature, art and architecture of Byzantium that the cultural continuity had been preserved since Antiquity». Nos hallamos, pues, no ante un "revival" sino más bien un "survival" del mundo clásico.[105]

Un segundo tipo de imitación de los clásicos que Hunger señala es lo que ha dado en llamar "ejemplo mitológico".[106] El conocimiento que de los

263 ss., podemos ver la utilización que Nicetas Coniates, Nicéforo Gregoras y Cantacuzeno hacen de la conocida imagen de la nave del estado.

[104] La cultura latina de la baja Edad Media, escribe Bolgar 1983, 446, «no edificó sus propios productos tanto *sobre* su herencia como *a partir de* ella. Estorbada por condiciones sociales y económicas adversas, lo mejor que alcanzó fue el reordenamiento del material que se le había transmitido». No hay que olvidar, desde luego, que en la Edad Media occidental el griego desapareció casi del todo y, con él, la literatura griega; a este respecto, es interesante recordar que Dain 1935 (recogido en Harlfinger 1980a, 343) señala un pasaje de la *Historia Tripartita* de Casiodoro donde el adaptador latino de los historiadores eclesiásticos Sócrates, Sozómeno y Teodoreto cita a Esquilo y Sófocles. Pues bien, la inmensa mayoría de los códices están copiados por copistas que no han reconocido estos nombres, y por tanto, no los han sabido escribir correctamente. Nada de extraño tiene esto, por otra parte, ya que un cronista bizantino del siglo VI, Juan Malalas, parece desconocer también quiénes eran Esquilo, Sófocles, Eurípides y Solón según señala, entre otros, Scott 1981, 68; más adelante hablaremos de esta cuestión. Una excelente panorámica de la cultura griega en la Edad Media occidental es la ofrecida por Berschin 1969-70, con rica bibliografía, y 1980. De todas formas, que las condiciones para la continuidad se dieron mucho más fácilmente —como es natural— en Oriente, no quiere decir que, efectivamente, esta continuidad haya de ser considerada de una forma monolítica, sin la menor fisura; la cuestión, como dijimos, sigue sin una explicación que convenza a todos.

[105] Hunger 1969a, 21. Reflexiones de interés sobre este particular en Meyendorff 1971, 63. La cuestión terminológica "survival" o "revival"— se ve agudizada por la ambigüedad que entraña la utilización de, otros términos como *renacimiento* o *humanismo*. La distinción clara entre *El Renacimiento y* los diversos *renacimientos* anteriores se debe a Panofsky 1944 (también de él puede verse Panofsky 1975). Ševčenko 1984, 145, por ejemplo, acepta la distinción y prefiere hablar de "the Palaeologan revival", mientras que Treadgold 1984, 76, reconociendo la ambigüedad del término, acaba por aceptarlo al tiempo que critica la utilización de *humanismo,* entre otros casos, en el título de la conocida investigación de Lemerle. «If *humanism* simply means reading and understanding Greek litcrature of the classical period» —nos dice— «humanism had never died out at Byzantium»; si, en cambio, *humanismo* significa «a secular spirit that takes classical literature on its own terms, no Byzantine of the period would have admitted to such a thing, and only one or two can reasonably be accused of it». De todas maneras, si llamamos a los eruditos de la época de los Paleólogos *humanistas,* hay que precisar que estos —con su imitación y conocimiento de la letra y el espíritu más bien de los autores cristianos o tardíos (la Segunda sofística por ejemplo) que de los clásicos— fueron *humanistas cristianos* o "surface humanists" como afirma Ševčenko. Estos eruditos no consiguieron «assimilate some antique forms or develop a feeling for Antiquity as thoroughly as did their contemporaries in the Italian West» y, por ello, es mejor emplear el término "revival" que el de *renacimiento* (véase Ševčenko 1984, 165 y 170-171).

[106] Hunger 1969a, 22.

autores clásicos tenían los bizantinos les llevaba a utilizar libremente el estilo de aquellos junto a citas y alusiones a sus obras, de forma que, con harta frecuencia, estaban muy cerca del plagio, aunque, para la Antigüedad, como para Bizancio, parece valer el principio de que la μίμησις no es κλοπή.[107] En la poesía, por ejemplo, el uso de este segundo tipo de *mimesis* es muy frecuente; en el sexto himno de Sinesio de Cirene, Cristo es presentado como Heracles, aunque sin mencionar el nombre del héroe, y los episodios de la vida de este están asociados a la biografía de Dios hecho hombre.[108] Del mismo modo, en el primer libro del poema dedicado a Heraclio por Jorge de Pisidia,[109] el emperador destruye al león que destroza el mundo (κοσμοφθόρον = Cosroes) y salva las manzanas de las Hespérides (es decir, reconquista las ciudades bizantinas [τὰς πόλεις ὅλας] que estaban bajo los persas). Algo parecido podemos encontrar en la obra historiográfica de Agatías, Eustacio, Nicetas Coniates, Ducas y otros muchos; Ducas, ciertamente —y seguimos tomando prestados los ejemplos a Herbert Hunger—, compara a Andrónico IV, que había mandado a prisión a su padre y hermanos, con Zeus —quien, como se sabe, a su padre Cronos y a sus hermanos había fijado ciertos límites para asegurar así sus propios poderes. En la epistolografía el ejemplo mitológico no cesa nunca de estar presente[110] y no es necesario continuar esta enumeración para comprender la importancia que esta modalidad de imitación revistió en Bizancio. Nos encontramos las más de las veces, cierto es, ante manidos clisés pero, como ya se ha visto, son estos una de las "armas literarias" más utilizadas y aprecidas por los bizantinos. Por lo que se refiere a las citas o alusiones a un pasaje clásico, los límites son imprecisos y su abundancia en las letras bizantinas es un rico venero que, a la vez que ha ampliado nuestro conocimiento de la poesía griega, nos informa de los gustos, artificios literarios y educación de quienes de aquellas se sirven. En el terreno concreto de la poesía bizantina,[111] estas citas, alusiones, ecos y repeticiones métricas de las obras antiguas son legión. La *Antología,* en su núcleo principal, fue constituida entre los siglos IX y X por el protopapa Constantino Cefalas, tal vez por encargo del emperador León VI (886-912), con la utilización, según es sabido, de materiales más antiguos y la colaboración del *magistros* Gregorio de Campsa.[112] «Las dos *Guirnaldas* de Meleagro y Filipo y la colección de Agatías» —resume Manuel Fernández Galiano— «fueron, con otros textos

[107] Véase el Περὶ ὕψους 13, 4, al que el propio Hunger remite. Sobre la μίμησις en la Antigüedad puede verse Babut 1985.

[108] Edición de Lacombrade 1978, 86-87; para el significado de Heracles en la cultura griega y en el Cristianismo puede verse, con bibliografía, Sánchez Lasso de la Vega 1962 (recogido en Sánchez Lasso de la Vega 1976, 222-225).

[109] Edición de Pertusi 1960 (Heraclio, I, vv. 65-79).

[110] Hunger 1969a, 25.

[111] Aparte de las historias de la literatura bizantina que citamos, un tratamiento ágil de la cuestión puede verse en Trypanis 1981, 425-547.

[112] Para la historia del texto de la *Antología* véase, en general, la bibliografía recogida en Hunger 1978, vol. II, 56-57.

y en forma directa o indirecta, recopiladas en manuscritos hoy perdidos»[113] por este Constantino al que hemos aludido[114] y a esta antología, en torno al año 980, un compilador desconocido añadió los libros I-III, VIII y XIII-XV dividiendo los epigramas por temas;[115] el libro XVI, finalmente, es el material planudeo que únicamente se encuentra en una colección hecha en 1301 por este famoso filólogo a partir de la antología de Cefalas y otras fuentes. En total, son unos 3.700 epigramas con 23.000 versos.[116]

En este océano, las aportaciones bizantinas abundan y testimonian por doquier y de muchas maneras su fidelidad a los modelos clásicos. Por citar sólo un ejemplo —y son innumerables los que podríamos elegir—, veamos los epigramas 35 y 36 de Agatías.[117] Están dedicados a una perdiz doméstica que un gato se comió, lo cual los hace formar parte de una larga serie de epigramas que celebran el epicedio de un animal muerto: se trata de un tema de filiación antigua y de la escuela epigramática peloponesia para más señas. Efectivamente, Aristódico de Rodas, Meleagro, Leónidas de Tarento, Nicias, Pánfilo y otros poetas de la *Antología* han escrito versos con este cometido y concretamente Simias *(AP* VII.203) habla de una perdiz, animal que más adelante volvió a incluir en sus versos Damócares, alumno de Agatías *(AP* VII.206). Fuera ya de los omnipresentes ecos de Nono y de su fidelidad al vocabulario y las formas antiguas, hay que destacar que en el poema 36 de Agatías hay un uso paródico del v. 114 de la *Hécuba* de Eurípides que sugiere —como ha visto Viansino—[118] «il parangone del tutto sproporzionato, e quindi volutamente comico, con un episodio della tragedia stessa, l'uccisione di Polissena sulla tomba di Achille ad opera di Neottolemo». «A ti, mi amada perdiz, muerta, no te dejaré sin honras (οὔ σε, φίλη πέρδιξ, φθιμένην ἀγέραστον ἐάσω)»[119] —escribe el poeta— y ejemplos del mismo estilo —lo repetimos— no escasean en la *Antología.* Destaquemos únicamente y como añadidura el interés que suscitaron ciertos epigramas (los *carmina figurata)* del estilo de los de Teócrito, el mencionado Simias y Dosiades,[120] editados y comentados por Manuel Holobolo.[121] En el epigrama los bizantinos dieron lo mejor de sí mismos manteniendo vivo el género[122] y

[113] Fernández Galiano 1978, 15.

[114] La *Suda* cita unos 430 epigramas de la colección de Cefalas, que debía contener los actuales libros V, VII, IX y, probablemente, X-XII (sobre el IV hay dudas).

[115] Sobre algunos de estos libros puede verse recientemente Morelli 1985 y Palumbo Stracca 1984.

[116] Para estas últimas etapas de la transmisión véase Meschini 1982.

[117] Viansino 1967; sobre Agatías véase, en general, Cameron 1970 y Wilson 1983a, 56-57. Para su poesía es de interés McCail 1971.

[118] Viansino 1967, 78.

[119] He aquí los vv. 114-115 de la pieza euripídea: «Ποῖ δή, Δαναοί, τὸν ἐμὸν τύμβον / στέλλεσθ' ἀγέραστον ἀφέντες;».

[120] En general, véase Beckby 1975, 572-587.

[121] Véase Hunger 1978, vol. II, 105, n. 23.

[122] Véase, en general, la excelente exposición mencionada en la nota anterior; es de cierto interés Volpe Cacciatore 1982 y sobre otra producción epigramática bizantina (yámbica esta) puede verse Browning 1963 y Baldwin 1982, con referencias a los ecos clásicos. Un estudio sobre estos ecos, de época clásica pero también más tardíos (Hesíodo, Teognis, Safo, Simónides, Píndaro, Arato, Teócrito,

consiguiendo no pocos logros, especialmente en los burlescos. Ha llamado la atención Ševčenko sobre este punto[123] haciendo hincapié en que se trata, precisamente, de un género «où la forme prédomine», que ya la Antigüedad tardía había elevado a sus máximas cotas, como sucede en el conocido poema de Paladas que reza:

> Γραμματικοῦ θυγάτηρ ἔτεκεν φιλότητι μιγεῖσα
> παιδίον ἀρσενικόν, θηλυκόν, οὐδέτερον *(AP* IX.489, ed. Waltz - Soury)[124]

No nos resistimos a dejar de mencionar aquí otra pequeña maravilla formal que es el epigrama que Nicolás de Otranto, un poeta italiota de gustos y educación bizantina, dedicó a los santos Anempódisto, Aftonio, Acíndino, Elpidéforo y Pegasio.[125] En su poema 8, los cinco santos son un «σύστημα πεντάριθμον ἀνδρῶν μαρτυρῶν / ἀνεμποδίστως ἀφθόνως ἀκινδύνως / τοῖς ἐλπιδηφοροῦσιν πιστοῖς παρέχει / πηγὰς χαρίτων ἐνθέων ἀεννάους». Con los tres primeros adverbios se alude a los tres primeros santos; ἐλπιδηφορέω, acuñación del poeta como señala Gigante recuerda el nombre del cuarto, y "πηγὰς" nos trae el nombre de Pegasio. La habilidad es realmente notable.[126]

Si pasamos ahora a la historiografía, en ella, caudaloso género que los bizantinos también perpetuaron y supieron canalizar dentro de estrictos patrones formales y límites cronológicos bien determinados, las citas y alusiones a la poesía clásica no escasean tampoco.[127] De Procopio ya hemos dicho algo[128] y un historiador y poeta como Agatías colocará a principios del libro tercero de su *Historia* un lema tomado del *Heracles* de Eurípides (v. 673), "Musas y Gracias", lo que aquí quiere decir que su manera de hacer historia es similar a la de hacer poesía: mezclando ambas.[129] Teofilacto Simocata, a

---

Leónidas de Tarento, Calímaco y algunos poetas latinos), en Gregorio de Nazianzo y en epigramas cristianos de la *Antología Palatina* es el de Cataudella 1982.

[123] Ševčenko 1982c, 178.

[124] Sobre Páladas véase, en general, García Gual 1973, así como Irmscher 1974. Beck 1981, 172, menciona el epigrama con diferente puntuación, aunque con el mismo sentido. No deja de ser curioso notar que este tipo de poesía juguetona, llena de referencias gramaticales, seguirá haciendo fortuna; pensemos, por ejemplo, en una estrofa típicamente goliárdica de la *Crónica de Salimbene: «Fertur in convivio vinus, vina, vinum / masculinus displicet atque femeninum / in neutro genere ipsum est divinum / loquens linguis variis optimum latinum»* (véase García-Villoslada 1975, 73). Un eco de Hesíodo, *Trabajos*, vv. 763-4, finalmente, puede verse en Paladas, *AP* X.89, según ha señalado West 1986, 6.

[125] Véase Gigante 1979, 150 y 158.

[126] Se trata, claro está, de un recurso literario muy antiguo como ha estudiado Lingohr 1954; más información sobre algunos usos bizantinos de la etimología en Hunger 1985.

[127] La bibliografía sobre las deudas que en técnica historiográfica o simplemente en ecos y alusiones tienen los historiadores bizantinos para con los de la Antigüedad es muy abundante: basta con recorrer las más de 250 páginas que a la historiografía dedica Hunger 1978, vol. I, 241-504, para hacerse una cumplida idea de ello. Es también interesante Scott 1981 e insustituible para una orientación bibliográfica de base sigue siendo Moravcsik 1958.

[128] Con Krumbacher 1897, 231, podríamos señalar que, entre otros autores, cita a Esquilo.

[129] Es curioso que este fuera el lema del gran von Wilamowitz-Moellendorf quien —muy probablemente, según Hunger 1978, vol. I, 305— no conoció el pasaje de Agatías. Esta mezcla proporcionada de intereses eruditos y apreciación de las artes que distingue a la persona cultivada permanecerá como

mediados del siglo VII, en palabras de Ševčenko,[130] fue «the first literary antiquarian of the Christian East» y los anticuarios, nos dice, «are people who know that periods cherised and imitated by them are dead»;[131] quiere este historiador ser un nuevo Ulises para oír y hacer frente a la sirena Historia y en su obra resuenan los ecos literarios antiguos,[132] igual que Homero también lo hace en León Diácono,[133] Genesio,[134] Juan Cameniates[135] y Miguel Ataliates,[136] quien cita además a Hesíodo y la Comedia Antigua. La plétora de citas no llega a su máxima expresión sino con Ana Comnena que menciona a Homero no menos de 50 veces, así como la Tragedia, la *Antología* y otros autores[137] y, tras ella, sin olvidar a Constantino Manases,[138] hay que mencionar a Eustacio, gran conocedor de los poemas homéricos pero tam-

---

divisa, en cierto sentido, a lo largo y a lo ancho de la literatura bizantina; recordemos que Vasiliev 1946, 136, trae a colación una frase del historiador Nicetas Coniates quien, para criticar la educación de los occidentales frente a los bizantinos, afirma que en aquellos no «hallan asiento las Gracias o las Musas» y son gente para quienes un canto agradable «tiene el mismo valor que el grito del buitre o el graznido del cuervo». Sobre el pasaje de Agatías, finalmente, véase el trabajo de Musso 1982. Krumbacher 1897, 242, por otro lado, señala que Agatías cita también a Píndaro.

[130] Ševčenko 1980, 64.

[131] Sobre el concepto de "anticuario" en historiografía puede verse Momigliano 1950.

[132] Homero especialmente, como era de esperar; pero también Hesíodo, Menandro, Alceo, Eurípides y otros. Véase Leanza 1972, quien amplía el panorama que ya trazó Krumbacher 1897, 250, para el que las reminiscencias clásicas en Teofilacto no eran demasiadas.

[133] Véase Krumbacher 1897, 267; en opinión de Hunger 1978, vol. I, 367, la de León es el puente entre la crónica de Simeón el Logoteta y la obra histórica de Pselo. En otro diácono conocido, autor de una Ἅλωσις τῆς Κρήτης en 1039 dodecasílabos y por nombre Teodosio (siglo X) —del que ya hemos hablado—, está igualmente presente Homero, como señalan Krumbacher 1897, 730 y Hunger 1978, vol. II, 113 y hemos visto en la n. 57.

[134] Véase Hunger 1978, vol. I, 351 ss.; Genesio utiliza sus lecturas de Homero citando a destiempo las más de las veces y de forma bastante cursi; a este respecto, Krumbacher 1897, 265, sentencia sin piedad: «Die Früchte einer dürftigen Belesenheit in der klassischen Litteratur werden in geschmacklosen, bei den Haaren herbeigezogenen Homerzitaten und in unpassenden etymologischen, historischen und mythologischen Abschweifungen vorgelegt». Hay que notar, además, que en Genesio se encuentra también uno de los pocos testimonios que de Nono poseemos tras el período de casi desaparición de las letras en Bizancio (la *Dark Age* contra la que han reaccionado con razón, entre otros, Hemmerdinger 1968 y Tomadakis 1971). Efectivamente, Diller 1951, 177 señala que «after the Dark Age little trace of it [de la poesía de Nono] is found, and it has survived in a single archetype, the precious codex Laur. Plut. 32.16, dated A.D. 1280 and possessed by Planudes and later by Filelfo. To the meager testimonia from the twelfth century in Eustathius and the *Etymologium magnum* may now be added one from the tenth century in Genesius».

[135] Véase, en general, Hunger 1978, vol. I, 357 ss.; Cameniates, afirma Krumbacher 1897, 266, n. 1, muestra una oposición a la cultura antigua que se concreta en ataques a Homero y a Orfeo. Se trata, según el docto historiador de la literatura bizantina, de uno de los últimos ejemplos de una «offener Polemik gegen das hellenische Heidentum als solches. Schon unter den Komnenen wird das Verhältnis zum Altertum rein antiquarisch; unter den Paläologen beginnt in Byzanz die Zeit des Humanismus». Véase, no obstante, lo dicho en n. 105 a propósito de la utilización del término *humanismo* en relación con Bizancio.

[136] Véase Hunger 1978, vol. I, 383-389, y, más concretamente, Kazhdan - Franklin 1984, 77 ("The social Views of Michael Attaliates").

[137] Véase Krumbacher 1897, 274, y Hunger 1978, vol. I, 408; para Homero en la Comnena, en concreto, pueden verse R. Katičić 1957, Dyck 1986a y las indicaciones contenidas en la documentada monografía de Basilikopulou-Ioannidou 1971-72.

[138] Véase Hunger 1978, vol. I, 421.

bién historiador y aficionado a citar al primer poeta europeo, a los trágicos y a los cómicos.[139] También del siglo XII es Nicetas Coniates, cuyo abundantísimo empleo de las citas y alusiones ha merecido un estudio bien conocido realizado por F. Grabler;[140] cita Nicetas a Eurípides 20 veces y no descuida en modo alguno a Homero,[141] poeta que igualmente encontramos muchas veces en Jorge Acropolites[142] Paquimeres[143] —aquí en compañía de Píndaro y Platón— y en Nicéforo Gregoras.[144] Un autor tan poco dado a la retórica como es Cantacuzeno, finalmente, paga también su tributo de reminiscencias clásicas y cita, además de a Homero, a Eurípides[145] y un proceder similar nos es dado descubrir en los últimos historiadores bizantinos.[146]

Ni qué decir tiene que la Biblia está tan presente como Homero en algunos de estos autores y este hecho ha sido valorado ya al principio de nuestra exposición. Sture Linnér, por ejemplo, estudiando la presencia de la Sagrada Escritura en Genesio, ha señalado, entre otras muchas, que expresiones como "θανάτου γεύσασθαι" y "θάνατον θεάσασθαι" provienen del Nuevo Testamento.[147] También las crónicas bizantinas nos dan, de cuando en cuando, alguna información de tipo cultural que conviene mencionar aquí. Hunger señala, por ejemplo, que el *Cronicón Pascual* habla de que Píndaro era conocido *(«*Πίνδαρος ἐγνωρίζετο»);[148] dado que es una crónica datable en los años treinta del siglo VII,[149] la noticia confirma la presencia de este autor en los programas educativos bizantinos. De todas formas, los cronistas no muestran demasiado interés por la vida de la Grecia clásica; es este un aspecto curioso de sus obras al que ya hemos aludido cuando mencionamos a Malalas y que ha sido muy bien estudiado por Elisabeth M. Jeffreys.[150] Juan Malalas es un autor sorprendente en cierto sentido; Jeffreys afirma que, «apparently attributes most of his quotations to their authors by name»,[151] aunque, como es lógico, no cita directamente la mayoría de los textos. Con todo, es muy posible que algunos sí que los consultase y,

---

[139] Hunger 1978, vol. I, 429. Un trabajo reciente que analiza las citas de Homero y del Antiguo Testamento hechas por Eustacio en su poema sobre la toma de Tesalónica (ed. Kyriakidis 1961) es el de Šerikov 1982.

[140] Grabler 1960; véase Hunger 1978, vol. I, 439. De mucho interés también es el trabajo reciente de Christidis 1984b.

[141] Véase Hunger 1978, vol. I, 435 y 437. Un posible eco del *Phrixos* euripideo (véase POxy 2685, fr. I, 7 en *The Oxyrhynchus Papyri,* vol. XXXIV, Londres 1968, ha sido visto en este historiador por Musso 1978a.

[142] Hunger 1978, vol. I, 446.

[143] Hunger 1978, vol. I, 452.

[144] Hunger 1978, vol. I, 462.

[145] Véase Kazhdan 1980, 309.

[146] Por citar alguno, mencionaremos a Juan Anagnostes (siglo XV) sobre cuyas abundantes citas homéricas habla Krumbacher 1897, 301.

[147] Linnér 1946, 203-207.

[148] Hunger 1978, vol. I, 274.

[149] Hunger 1978, vol. I, 328 ss.

[150] Jeffreys 1979 y véase n. 104.

[151] Jeffreys 1979, 220.

desde luego, parece seguro que leyó a Sófocles y a Eurípides.[152] Era este cronista originario de Antioquía y, a causa de esta circunstancia, todo lo que se relaciona con la ciudad es tenido en cuenta en su obra; así, en 140, 19-142, 20 (ed. Dindorf), narra la historia de Ifigenia y Orestes, sacada indudablemente de la *Ifigenia entre los Tauros* euripídea, porque los viajes del héroe tienen que ver con su patria chica.[153] Cierto que nuestro cronista no parece muy bien informado acerca de los grandes nombres de la poesía antigua,[154] pero estas carencias en su formación en nada le impiden utilizar la información literario-histórica que a su disposición tenía. Anterior a Malalas es Constantino Manases,[155] ya citado, quien, en su *Crónica*, al describir la creación del mundo, acude a una imagen muy expresiva: nos describe a una persona haciendo queso y, de esta forma, queda perfectamente visualizada la separación de la tierra y el agua (vv. 55-56):

> ὡς εἴ τις γάλακτος λευκοῦ νοτίδα γλυκυχύμου
>
> ὀπῷ συμπήξει καὶ τυροῦ κύκλον ἀποτορνεύσει.

La imagen, como justamente señala Jeffreys,[156] está sacada de unos versos de la *Ilíada* (5.903-905), aunque su contexto es diferente.[157]

Otro género mantenido en Bizancio fue la epistolografía que, como ya se ha señalado, contiene numerosas huellas de tradición clásica;[158] prolífico como pocos en Oriente, este género nos depara la suma de unas 150.000 cartas y, en opinión de Mullet,[159] viene a sustituir a la acartonada poesía lírica, ya que es aquí donde encontramos la emoción imposible de hallar en los versos de la época. Algo de esto, sin duda, podemos descubrir en la carta bizantina, pero no debemos olvidar que la presencia de ejemplos mitológicos, clisés, citas y alusiones es muy elevada y que los *topoi* epistolográficos fosilizan muy a menudo el género y no nos ayudan en la empresa de captar sus logros en el terreno emocional. Un amigo sin cartas —escribe León Si-

---

[152] Jeffreys 1979, 225.

[153] Jeffreys 1979, 227: véase también Carrara 1987, sobre un verso tomado muy posiblemente de una tragedia de tema cretense.

[154] Sobre los errores a propósito de Solón, Esquilo, Sófocles, etc., también nos habla Jeffreys, y véase n. 104; a propósito de esta misma cuestión, Krumbacher 1897, 327 escribe que «man müsste ein Buch schreiben, wenn man die abenteuerlichen Verzerrugen und die lächerlichen Irrtümer dieses Erzählers durchmustern wollte». Como aduce Krumbacher, Malalas afirma (ed. Bonn 117.1) que «ὁ γὰρ σοφὸς Εὐριπίδης δρᾶμα ἐξέθετο περὶ τοῦ Κύκλωπος, ὅτι τρεῖς εἶχεν ὀφθαλμούς» y añade que Cicerón y Salustio eran «οἱ σοφώτατοι Ῥωμαίων ποιηταί (ed. Bonn 212.18).

[155] Véase, en general, Hunger 1978, vol. I, 419-422.

[156] Jeffreys 1979, 209.

[157] Spadaro 1972, ha estudiado la cuestión a fondo, analizando además las alusiones del cronista a la *Antígona, Ayante y Traquinias*.

[158] En general, véase el artículo de Sykutris en *RE* Suppl. V (1930), cols. 185-220 y una sintética exposición, acompañada de una bibliografía exhaustiva, ofrece Hunger 1978, vol. I, 197-239. De interés sobre los *topoi* en época bizantina primitiva es Wagner 1948, 129-140 y mencionemos también el trabajo de Mullet 1981. Véase también lo que decimos en n. 55.

[159] Mullet 1981, 82.

nadeno—[160] es como una lámpara sin aceite, y la producción epistolar bizantina se convierte no ya en lámpara encendida, sino en devastador incendio que nos trae miles de pavesas de erudición clásica. Karlsson ha llamado la atención, por ejemplo, sobre el hecho de que términos relacionados con la magia amorosa, ya en Teócrito (φίλτρον entre otros), se van convirtiendo en *topoi* en manos de los epistológrafos bizantinos que, en general, son fieles a las convenciones del género, introduciendo únicamente modificaciones de menor cuantía. [161] Uno de estos *topoi,* el que se refiere a ἀειφυγία, ἀποκτεμία y βαρβαρισμός,[162] tiene cierto interés; mencionado por Teofilacto de Ocrida, aparece además en Miguel Coniates *(ca.* 1138-1222), arzobispo de Atenas. La frase es conocida, «βεβαρβάρωμαι χρόνιος ὢν ἐν Ἀθήναις»,[163] y dado que Coniates es un autor bien informado en lo que toca a la literatura clásica, que cita también los *Aitia* de Calímaco y la *Hécabe,*[164] se ha pensado que pudo ser fruto de una lectura directa del *Orestes* (v. 485). Una breve consideración del género epistolar muestra los peligros de este tipo de conclusiones; ya Apolonio de Tiana —ha notado Wilson— había citado en este mismo sentido el verso. Juan Geómetra, a mediados del siglo X, lo vestirá con ropajes de epigrama —como ha indicado Krumbacher—[165] y será Hunger quien apostille que el emperador Juliano temía olvidarse de su griego en la Galia (ep. 8, pág. 15.3-5 ed. Bidez) mientras que Pselo afirmaba que la Atenas de su tiempo estaba huérfana de toda cultura (ep. 33 ed. Sathas). Muy probablemente, tenemos aquí una expresión proverbial[166] que, por supuesto, testimonia la

[160] Véase Darrouzès 1960, 192.

[161] Karlsson 1962, 101 ss.

[162] Véase, entre otros, Mullet 1981, 91-92.

[163] Ed. Lampros, Athina 1880, vol. II, 44, ep. 28; Hunger 1978, vol. I, 228 y Wilson 1983a, 205, comentan este pasaje, bien conocido, que ya fue recogido en su día por Soyter 1938, 24, como leemos en Egea 1987, 243-244. «Being sophisticated» —ha escrito Ševčenko 1979-80, 739— «Choniates vented his spleen on the barbaric speech of the Athenians by adapting a line of Euripides». Véase también, sobre el particular, Maltezou 1984, 205-206.

[164] Pfeiffer 1953, XXXIII, estima que conoció estas citas a través de Eustacio; Wilson 1983a, 205, n. 2, muestra algunas dudas al respecto.

[165] Krumbacher 1897, 733: «οὐ βαρβάρων γῆν, ἀλλ' ἰδὼν τὴν Ἑλλάδα ἐβαρβαρώθης καὶ λόγον καὶ τὸν τόπον».

[166] Hasta Basilio de Cesarea no contamos con una definición más o menos completa de proverbio (*paroimia*), una palabra que, en ocasiones, no es fácil distinguir de *gnome* y *apophthegma* y sobre la que ya Aristóteles dejó algo escrito. Kindstrand 1978, 71 (véanse también, en general, las observaciones de Ieraci Bio 1979), propone asignar al *proverbio* tres notas características: en primer lugar, es de carácter general. Luego, tiene una forma definida y, finalmente, es una expresión de sabiduría. Las tres notas juntas distinguen el verdadero proverbio de la *expresión proverbial* (que sólo posee la primera de aquellas), mientras que la *gnome* y el *apophthegma* se caracterizan por la segunda y la tercera. En este caso, podemos sospechar que nos encontramos con una expresión proverbial dentro de un *topos* epistolar. Como señala Basilikopulou-Ioannidou 1971-72, 105, muchos de los refranes que adornan las obras de Eustacio, Tzetzes y otros autores de la época «ἔχουν τὴν ἀρχὴν τῶν εἰς χωρία ἢ στίχους ἀρχαίων συγγραφέων, ἰδιατέρως δέ, πολλαὶ παροιμίαι εἶναι στίχοι τοῦ Ὁμήρου». No hace mucho Prieto 1986, 29, ha recordado la importancia que para la prosa española tiene «la distinción entre sentencia y proverbio que establece Bene de Firenze, siguiendo a Aristóteles, en el *Candelabrum* conservado en Madrid, Biblioteca Nacional, Mss/9010.

pervivencia fosilizada de la Antigüedad, aunque nada tiende que ver con las lecturas de Eurípides de este epistológrafo. Por otro lado, en el caso de que se tratase de una frase menos usual, cabría también el riesgo de que nos las viésemos con una cita sacada de un gnomologio en vez del original, de forma que todas las cautelas a la hora de afirmar la supervivencia de la obra de un autor en una determinada época son pocas. El poeta más citado, por supuesto, sigue siendo Homero;[167] Jorge Lacapeno, un discípulo de Planudes, lo cita en sus cartas 76 veces,[168] mencionando 23 a Eurípides, cinco a Teócrito y una a Esquilo. Aristófanes se lleva la palma en este caso, ya que sus citas superan en número a las de Homero, pero esto se debe no a un amor especial por la poesía del cómico, sino a un «desire to write what he fancied was pure Attic».[169] Otro epistológrafo más antiguo, Teodoreto de Ciro, menciona especialmente a Homero y muy poco a los trágicos,[170] pero es de destacar que, en su empleo de la típica *auxesis* retórica, al comienzo de la ep. 33 afirma que la lengua de la tragedia es el único medio para describir los padecimientos de un tal Celestiano.[171] Renunciando a las citas de los trágicos, no deja, sin embargo, de caer en otro tópico relacionado con aquellos.

El diálogo, especialmente en su vertiente lucianesca, es otro de los géneros antiguos que los bizantinos cultivaron;[172] en *Filopatris,* una especie de panfleto político del siglo XI, su desconocido autor menciona a Homero, Hesío-

---

Se define (ff. 59^{v}-60^{r}) que «*Proverbium est sermo brevis communi hominum opinione generaliter comprehendens*», mientras que «*sententia est oratio de moribus sumpta quid deceat breviter comprehendens*». Con la exigencia común de la brevedad hallamos que el proverbio (como el refrán) pertenece a un ámbito vulgar o popular que lo ha generado […], en tanto que la sentencia procede de una autoridad […] y su sentido está vinculado a un fin moral». No carece de interés señalar estos postreros pasos que la tradición de tópicos, temas y conceptos de la Antigüedad ha recorrido hasta llegar a nosotros.

[167] En general, véase Tomadakis 1972, que analiza una veintena de epistológrafos entre los siglos IV y XV; Miguel Coniates, del que ya hemos hablado, escribió: «Ὅμηρον οὐ ἅπαντες οἱ ῥέοντες τοῖς λόγοις ἀρύονται», según señala Basilikopulou-Ioannidou 1971-72, 319, n. 1.

[168] Browning 1975b, 20.

[169] Browning 1975b, 20.

[170] En la ep. 33, un fragmento de la *Antíope* euripidea, y en la ep. 48, una paráfrasis de *Traquinias,* vv. 123-124, y poco más es lo que Wagner 1948, 172, encuentra; por otro lado, señala esta misma autora, casi siempre que cita a autores paganos Teodoreto «underlines the superiority of Christian pronouncements on this theme».

[171] Ep. 33, ed. Azema, Paris 1964, vol. II, 94.6-7: «τραγικῆς ἐδεῖτο γλώττης τοῦ μεγαλοπρεπεστάτου […] Κελεστιανοῦ τὰ πάθη». Véase también epp. 29, 78 y 86. Agradecemos a nuestro amigo y colega Constantino Falcón, que en la actualidad prepara un trabajo sobre Teodoreto como epistológrafo, el habernos llamado la atención sobre este tipo de ejemplo. Se trata, ciertamente, de un tópico que vemos no sólo en la epistolografía, sino también en las múltiples monodias de los rétores bizantinos, posteriores —por ejemplo, en la copiosa literatura sobre la caída final de Constantinopla, una muestra de la cual ha sido recogida por Lambros 1908—, así como en la progenie retórica salida de aquellos. Un retoño tardío, muestra del influjo y pervivencia de estos clisés en Occidente a través de los modelos latinos y humanísticos, puede ser la conocida composición de Andrés Laguna, *Europa* ἑαυτὴν τιμωρουμένη, estudiada por Bataillon 1983, en la que podemos leer «*Ubi igitur mihi nunc tot tragoedi? Ubi mihi Sophocles? Ubi Aeschylus, Hesiodusve? Ubi Euripides* […]?».

[172] Véanse algunas reflexiones sobre él en Mango 1975a, 10 ss.

do, Eurípides y Aristófanes.[173] Uno de los personajes, al preguntar al otro si ha leído *Las aves* (Ἀνέγνωκάς ποτε τὰ τοῦ Ἀριστοφάνους τοῦ δραματοποιοῦ Ὄρνιθας ποιημάτια;) recibe una contestación afirmativa (καὶ μάλα); ahora bien, a ojos de algunos comentaristas, esta pregunta tiene más valor que el que se le suele asignar de ordinario, ya que parece indicar[174], es posible suponerlo así, que la obra no era demasiado leída. Conviene recordar, sin embargo, que Focio, en sus cartas, alude al *Pluto,*[175] que Aretas manejó fuentes que no conocemos acerca del cómico y que en sus escolios a Dión Crisóstomo *(*Vat. Urb. gr. 124) hay una referencia a *Las nubes.*[176] De todas maneras, estas piezas que mencionamos forman parte, con *Las ranas,* de la llamada "tríada bizantina", mientras que *Las aves* alcanzó una difusión menor; un argumento como la fecha probable de la única copia que transmite las once comedias —nos referimos al famoso Ravenna, Biblioteca Comunale, 429, que tal vez sea de mediados del siglo X y obra del mismo copista autor del Laur. Plut. 59.9 de Demóstenes—[177] no nos ayuda mucho. El autor de otro diálogo, que lleva por título *La bajada de Mazaris a los infiernos,*[178] cita igualmente a Aristófanes, Sófocles y Hesíodo y esta práctica la encontramos en otras obras del mismo estilo.[179] En fin, esta lluvia de citas de la poesía antigua fecunda incluso campos, en principio tan alejados, como podrían ser los documentos oficiales. Browning,[180] continuando investigaciones de Hunger,[181] ha notado la abundancia de referencias clásicas en los prólogos de los documentos *(arengas).* En uno de los que edita, perteneciente a una colección conservada en el manuscrito Oxon. Bodl. Barocci 131,[182] se nos habla del «dar bronce en pago de oro (οὐδὲ χαλκέα χρυσειῶν ἀντιπαράσχωμεν)», lo que recuerda el famoso pasaje de *Ilíada* 6.236; de nuevo estamos ante un proverbio de raigambre clásica utilizado por los bizantinos donde menos se podría esperar.[183] Lo que llevamos dicho sobre citas y alusiones compone un retrato, con gruesas pinceladas, de la utilización de la tradición poética clásica en Bizancio; de la importancia cultural y social de estas citas, de su valor estilístico, de su significado oculto en ocasiones ya hemos hablado. Sin embargo, tal vez sea útil para completar este cuadro pasar revista ahora, con toda la brevedad

---

[173] Véase Anastasi 1968, 35-39.

[174] Véase Stach 1897, 12, citado por Anastasi 1968, 39; Stach, apoyándose en la pregunta de Triefonte a Critias *(Philopatris,* cap. 13), colige que la comedia en cuestión «*ea aetate qua auctor Philopatridis vixerit vulgo non lectitatam fuisse*».

[175] Wilson 1983a, 112.

[176] Véase Wilson 1983a, 122 y 124.

[177] Véase Wilson 1983a, 137-138.

[178] Véase la ed. de Mazaris 1975, así como el trabajo de Walther 1976.

[179] Véanse, por ejemplo, Anastasi 1971 y Romano 1974. De este último piensa su editor que el autor podría ser Nicolás Calicles; Hunger, no obstante, se inclina por Teodoro Pródromo mientras que Baldwin 1984b defiende, aunque sin demasiado interés, la autoría de Miguel Ítalo.

[180] Browning 1966; véase también su alusión en Browning 1975b, 18.

[181] Véase Hunger 1964.

[182] Véase descripción detalladísima en Wilson 1978.

[183] Véase Browning 1966, 16; remite este autor a Kathanasis 1936. Para otras referencias a citas de Homero y Hesiodo en documentos bizantinos, véase Bompaire 1987, 96.

posible, a otros detalles que nos ilustren el destino concreto de algunos de los poetas antiguos más importantes y de sus géneros respectivos en el mundo de las letras bizantinas.

La fortuna de Homero en la literatura bizantina, preciso es empezar por él, ha sido dilatada; Homero estuvo siempre presente en los programas escolares, de modo que su sempiterno carácter de libro de escuela explica bien su presencia en todos los géneros desde la epistolografía a la retórica, como ya hemos visto. Por lo que se refiere a los primeros siglos del Imperio de Oriente y antes, mucho es lo que puede decirse sobre la actitud de los Padres de la Iglesia con relación a la herencia poética griega en general y a Homero en particular. Este poeta —según señala Nicole Zeegers-Van der Vorst—[184] constituye, junto con Eurípides y Menandro, que le siguen, la tríada favorita de los Padres Apologistas del siglo II, los cuales —como se sabe— no son demasiado favorables a las letras griegas.[185] Con los Padres Capadocios el triunfo de lo helénico, al menos en lo que toca a su utilidad para la educación, se consolida;[186] Gregorio de Nazianzo, por ejemplo, cita a Homero repetidas veces, y es conocido el alto grado de influencia que tanto en el vocabulario como en la sintaxis y figuras retóricas de su poesía tiene la poesía antigua.[187] De la otra magna figura capadocia, San Basilio el Grande, no es necesario hablar ya que su famosa obrita *Ad adulescentes,* que alcanzó una extraordinaria difusión en el Humanismo,[188] es un perfecto programa que considera lo que de positivo pueden extraer los alumnos que frecuenten esta propedéutica (ἡ θύραθεν παιδεία) que son las letras clásicas. Señala Ihor Ševčenko[189] que San Basilio, en esta obra, cita menos de media docena de veces los Evangelios *y* siempre de forma no literal, mientras que a Eurípides, Teognis y Solón los cita *verbatim*: sin duda tenemos aquí una prueba más de su simpatía por la poesía griega. Entre Apologistas y Capadocios hay que colocar a Metodio, el primer cristiano, al parecer, en comentar el pasaje de la *Odisea* que muestra a su héroe atado al mástil; se trata, según aquel, de una figuración del cristiano y la cruz, soportando los cantos de sirena de las herejías.[190] Igualmente, hay que mencionar a Epifanio cuyo conocimiento de Homero, nulo a lo que

---

[184] Zeegers-Van der Vorst 1972, 32-33.

[185] Continúan la serie, por el número de citas, Orfeo, Hesíodo *(Teogonía),* Sófocles, Calímaco, Píndaro, Esquilo, Empédocles, Aristófanes y Solón; para una información más concreta sobre el autor más citado, véase Glockman 1968.

[186] Véase, en general, Bardy 1934-35. Sobre la educación cristiana puede verse, entre otras cosas, la exposición de Marrou 1965, 383-401, así como Bowen 1985. De mucho interés, para la herencia de la cultura antigua, es el conocido libro de Jaeger 1965, que puede ser complementado con el estudio de Gigon 1970.

[187] Véase, por ejemplo, Wyss 1949-50. Un aspecto concreto ha sido estudiado recientemente por Frangeskou 1985.

[188] Véase Wilson 1975 (con el texto de Boulenger de 1935) y el estudio de Schucan 1973, útil también para lo sucedido en tierras españolas. Martínez Conesa 1984, considera algunas de las citas clásicas de esta Ὁμιλία πρὸς νέους. Recientemente puede verse Naldini 1984, que incluye la versión latina de Leonardo Bruni *(ca.* 1400).

[189] Ševčenko 1980, 61.

[190] Ševčenko 1980, 67, n. 36, remitiendo a Buchheit 1956.

parece, ha sido investigado no hace mucho por Jürgen Dummer.[191] Sobre la influencia de la poesía clásica en el antioqueno Juan Crisóstomo ha escrito P.R. Coleman Norton[192] y, a mediados del siglo V, el Salterio griego, es decir, la parte de los Septuaginta que se leía con mayor frecuencia, fue versificado en verso homérico por Apolinar de Laodicea, contemporáneo de Juliano, en un virtuosismo devoto de los modelos poéticos antiguos.[193] Claro está que son muchas las voces que en esta época se alzan contra Homero y toda poesía y lanzan contra aquel anatemas motejándolo de inútil y frívolo. En un pasaje de la *Vida de san Juan Psicaites*,[194] mencionado por Browning,[195] se dice que este santo varón no tenía necesidad alguna de las tonterías del poeta y no hay que perder de vista que Romano, siglos antes, hizo algunos juegos de palabras que querían ser chistosos a propósito de nombres de Arato, Platón, Homero y otros.[196] Otro monje del que ya hemos hablado, Juan Cameniates, critica la musa homérica llena de mentiras[197] pero tanto los ataques como las citas, ecos y colorido homérico en la dicción no hacen sino testimoniar la presencia —la omnipresencia mejor— del poeta épico en el quehacer literario de los bizantinos. Homero aparece en descripciones retóricas de mosaicos[198] y en novelas de amor e intriga,[199] se exporta a Bagdad junto con la ciencia heredada de la Antigüedad[200] y no abandona ni por un momento las aulas; sus comentaristas son legión y, entre ellos, los hay que han pasado a la historia por su inmensa erudición —Eustacio, por poner un ejemplo— y otros menos inspirados como el autor de una introducción escolar a la *Odisea* (tal vez del siglo XII) que loa el poema —como ha escrito Browning—[201] en el mismo «tono de voz de un vendedor de enciclopedias».

Por lo que hace a los líricos, su presencia en Bizancio está atestiguada muy temprano también; ya Metodio, en su *Simposio,* se sirvió para la "canción de las jóvenes" del modelo que los παρθένια de Alcmán y Píndaro le

---

[191] Dummer 1975.

[192] Coleman-Norton 1932; sobre sus ideas educativas puede verse Hare 1974.

[193] Véase, en general, Golega 1960, quien atribuye el texto a un alejandrino de finales del siglo V. La fraseología es también de Apolonio de Rodas y Nono como señala Ševčenko 1980, 66, n. 10, *y* F. Gonnelli 1988 encuentra otros ecos poéticos en el texto de esta paráfrasis.

[194] Edición de Van den Ven 1902, 109; bibliografía sobre este personaje en Beck 1977a, 512. El pasaje aludido reza como sigue: οὐδὲ τῆς Ὁμήρου φλυαρίας ἢ τῆς χρυσῆς αὐτοῦ σειρᾶς ἢ τοῦ ζευγνύειν καὶ ἀποζευγνύειν ἅρματα, τίς γὰρ ἐντεῦθεν ὄνησις τῆς τῶν μύθων καὶ πλασμάτων καὶ δαιμονίων σεβασμάτων εἰδήσεως προσγένηται τοῖς ἐν τούτοις φυσιουμένοις; puede verse también sobre él Moffatt 1979, 285.

[195] Browning 1975b, 18-19.

[196] Ševčenko 1980, 63.

[197] Edición de Böhlig 1973, 12.

[198] Véase Bartelink 1977, 306-309.

[199] Véase, por ejemplo, Gigante 1979; según Krumbacher 1897, 765, Eustacio Macrembolites, autor de una novela titulada *Hismines e Hisminia*, emplea versos y expresiones de Homero, Hesíodo y Eurípides.

[200] Véase Strohmaier 1980, que estudia el Homero conocido por Hunain ibn Isbaq, el famoso traductor.

[201] Browning 1975b, 17, n. 14; el texto, atribuido falsamente por su editor a Nicéforo Gregoras, está en Matranga 1850, 520-524.

ofrecían.[202] Antonio Garzya ha estudiado[203] dos lugares de los poemas de Nicolás Calicles (siglos XI-XII)[204] con reminiscencias de Solón (fr. 13 West, 5) y Arquíloco (fr. 5 West) y ha trazado parcialmente la historia del tema del escudo arrojado en la poesía bizantina: el demonio, por ejemplo, es llamado en la himnografía ῥίψασπις φυγάς. Es Arquíloco un poeta que Juliano recomienda leer, junto con Hiponacte (ep. 89b, ed. Bidez), y su presencia en la literatura bizantina es constante.[205] Solón[206] le acompaña, y Teognis[207] le sigue no lejos de Píndaro y Baquílides, poetas estos dos últimos muy citados ya en la Antigüedad cristiana tardía[208] y frecuentados todavía en el siglo XV por estar algunas de sus obras en los programas escolares o haber perdurado fragmentos de otras en gnomologios o antologías.[209] De Píndaro, en concreto, son varias las expresiones que, transmitidas únicamente por la *Miscellanea* de Teodoro Metoquites (1270-1332),[210] constituyen el fr. 223 de la edición Snell - Mähler; una de ellas es θέλγητρ' ἀδονᾶς que, aceptada ya por Wilamowitz,[211] no es citada expresamente como pindárica por Metoquites, lo que —en opinión de Arco Macrì— «non autorizza, certamente, un'identificazione sicura».[212] Otras expresiones (κῆρες ὀλβοθρέμμονες […] μεριμναμάτων ἀλεγεινῶν) sí son explícitamente atribuidas al poeta tebano por el bizantino y los estudios de este investigador italiano identifican en ellas, a entera satisfacción, las huellas de la fraseología pindárica. Metoquites hace uso de Píndaro en otras de sus obras[213] y esto ha llevado a Arco Macrì a afirmar no sólo la preferencia de aquel por «il moralista tebano», sino un profundo conocimiento de este, fruto de una lectura de sus obras comple-

[202] Véase Krumbacher 1897, 653.

[203] Garzya 1984.

[204] La edición es de Romano 1980.

[205] Puede esto constatarse, por ejemplo, en Medaglia 1983, que considera testimonios bizantinos como los de Sinesio, Eustacio y Estobeo.

[206] Véanse, por ejemplo, los trabajos de Opelt 1978, 97-203, y Tosi 1977, que considera un pasaje del historiador Zonaras.

[207] Sobre la tradición de Teognis en Bizancio y sobre la casi segura pertenencia del Vat. gr. 915 (que contiene Homero, Hesíodo, Licofrón, Dionisio el Periegeta, Píndaro, Teócrito y Teognis) al círculo planúdeo, ha escrito Garzya 1958. Citas de Teognis considera también Des Places 1986; se estudian aquí igualmente citas de Hesíodo, Píndaro, Baquílides, Sófocles y Eurípides en el texto clementino.

[208] En Clemente de Alejandría, por ejemplo, «der eine besondere Vorliebe für den klassischen Lyriker gehabt zu haben scheint» —como señala Irmscher 1981a, 297— «encontramos citas de Píndaro y Baquílides (véase, en concreto, Stefanescu 1960 [en rumano] y Cataudella 1975) y son muchos los otros escritores cristianos que testimonian la obra de uno o de los dos poetas. Opelt 1966 ha estudiado al primero de ellos y Opelt 1975 el segundo.

[209] Véase, en general, Hemmerdinger 1979; citas tardías de Píndaro estudia Arco Macrì 1983, y una breve ojeada a la supervivencia del poeta tebano en Bizancio ofrece el trabajo de Irmscher 1981a.

[210] Edición Müller 1821; el ya citado Arco Macrì prepara una nueva edición de esta obra de la que ofrece numerosos datos histórico-textuales en Arco Macrì 1982.

[211] Wilamowitz 1905.

[212] Arco Macrì 1983, 492.

[213] Véase Ševčenko 1962, 235 y 289.

tas.[214] Sabemos que Píndaro estaba en el programa escolar,[215] pero, como es lógico, no completo. Nigel Wilson prefiere creer que Metoquites, aficionado a citar a los poetas, sacó parte de sus conocimientos de algún léxico «with a rich assortment of poetical quotations», lo que parece ser la hipótesis más plausible.[216]

Con apoyo en investigaciones anteriores, Gyula Moravcsik[217] ha estudiado el destino de Safo en Bizancio, cuestión que ha merecido numerosos trabajos entre los que cabe destacar uno de Browning,[218] no citado por el bizantinista húngaro, otro de Ševčenko[219] y un tercero de Garzya.[220] La pervivencia de la obra de esta poetisa llega a su auge en dos épocas perfectamente definidas; en la primera de ellas (siglos IV-VII) abundan las citas de Himerio,[221] Heliodoro, Juliano, Taciano,[222] Gregorio de Nazianzo,[223] Sinesio, Aristéneto y Coricio —en su mayoría rétores— y aparece también una referencia en la obra del cronista Malalas, como ya dijimos. Una segunda época (básicamente el siglo XII)[224] engloba los testimonios de Ana Comnena (fr. 137 Lobel

---

[214] Arco Macrì 1983, 504, n. 47.

[215] Recordemos el trabajo de Dain 1956, donde se considera con cierta atención el programa escolar bizantino.

[216] Véase Wilson 1983a, 257, Recordemos que, para una época anterior, son de interés las observaciones que Hörandner 1976, 258-259, hace a propósito de la presencia en Juan Mauropus y en otros autores de un verso pindárico. Mauropus escribe en el poema 34 «σκόπει τὸ ῥητὸν καὶ σύνες τί σοι λέγει· ἐκ Πινδάρου σοι [γὰρ PG] τοῦτο τοῦ σοφωτάτου», pero lo que resulta verdaderamente interesante —señala Hörandner— es que tanto este autor bizantino, como otros que también citan el verso en cuestión (fr. 105 Snell), lo hacen en un contexto «très voisin qui est, bien entendue, changé et trivialisé en comparaison du contexte original de Pindare. La raison pourrait en être que […] ne connaissaient pas le texte complet du fragment, mais seulement le passage σύνες ὅ τοι λέγω isolé». El valor casi coloquial de la frase es evidente aunque no podemos descartar por completo la consulta a un léxico. Sobre Juan Mauropus y sus citas de autores griegos véase lo que decimos en n. 260, y para todo lo que se refiere al texto pindárico puede verse el fundamental estudio de Irigoin 1952. Añadamos, para terminar, que también Eustacio tiene ecos pindáricos, según ha estudiado recientemente Ronchey 1987.

[217] Moravcsik 1964.

[218] Browning 1960b.

[219] Ševčenko 1951, trabajo mencionado por Moravcsik 1964, 413, n. 32; véase también Ševčenko 1971, 40.

[220] Garzya 1971.

[221] Himerio *(ca.* 310 - *ca.* 390), profesor en Atenas, conoció a Safo, Alceo y Anacreonte y, en ocasiones, es la única fuente para el texto de estos poetas. Wilson 1983a, 36, señala que sus citas son una prueba contra la idea de que las obras literarias «falling outside the basic list of a curriculum ceased to be read after the second century».

[222] Para sus ataques contra la poetisa, véase Ševčenko 1980, 67, n. 29.

[223] Ya hemos hablado sobre las influencias y citas clásicas en sus epigramas; véase, en general, Ruether 1969.

[224] Hay también otras citas (Cedreno, Pselo), como señala Moravcsik 1964, 409, y Hunger 1978, vol. I, 220, apunta a un eco de la poetisa (fr. 163 Lobel - Page) en el epistológrafo del siglo XIV, Teodoro Hirtaceno. Costanza 1980, por otra parte, ha estudiado el motivo literario de la comparación de una joven con la luna, que eclipsa la belleza de las estrellas con su esplendor. Seguidores de Safo en su uso son Quinto de Esmirna, Juliano, Nono, el novelista Eustacio Macrembolites y también su compañero en estas lides literarias Nicetas Eugeniano; sin embargo, los autores estudiados usan el *topos* con relación a Santa Eufemia y en las conclusiones el investigador italiano no descarta influencias bíblicas.

- Page),[225] Miguel Itálico (fr. 156 LP), Gregorio Pardo (fr. 34, 53, 57, 118, 141, 143, 166, 167, 190, 209 LP),[226] Nicetas Coniates (fr. 117 LP), Nicetas Eugeniano (fr. 115 LP) y Eustacio Macrembolites (fr. 130 LP). Hay que añadir el diálogo *Timarión* ya que su autor, tal vez Teodoro Pródromo, parece conocer bien el léxico de la poetisa.[227] Garzya ha notado que todas las citas, algunas de cuyas atribuciones son dudosas y posteriores a la edición por la que aquí se cita (Lobel - Page), aparecen en otros lugares, de modo que «la presunzione di ripresa di seconda mano è legittima»;[228] a veces, sin embargo, las cosas no son tan simples y, así, el fr. 117 LP aparece en Hefestión y en su comentador Querobosco como anónimo y es únicamente Nicetas Coniates quien lo da como de Safo.[229] Otro caso curioso es el de los ecos del fr. 96 LP, 6-9 en Nicetas Eugeniano y Eustacio Macrembolites, un fragmento que sólo nos ha sido transmitido además por el tardío pergamino Berlinés (P. 9722) que es de finales del siglo VII. Miguel Itálico, que mencionaba a Safo y Píndaro entre los líricos que debían leer sus alumnos,[230] es el responsable de un curioso fragmento nuevo (fr. 117[A] LP [338]) que ha merecido la atención de diversos estudiosos.[231] El texto es como sigue:[232]

> ὡς ἐπὶ γάμοις μυστικοῖς ἐπιθαλάμιον ᾄδομεν, οὐχ οἷον Ἀπόλλων ἤχησεν ἐν γάμοις τῆς Ἀριάδνης, οὐχ οἷον αἱ Μοῦσαί ποτε ἀνεκρούσαντο Πηλεῖ συνερχομένῳ τῇ Θέτιδι [τῆς Θέτιδος cod., corr. e. p.], οὐδ' οἷον ᾄδει Σαπφὼ ἡ ποιήτρια μαλακοῖς τισι ῥυθμοῖς καὶ μέλεσιν ἐκλελυμένοις τὰς ᾠδὰς διαπλέκουσα [-κουσι cod., corr. e. p.] καὶ ἵπποις μὲν ἀθλοφόροις ἀπεικάζουσα τοὺς νυμφίους, ῥόδων δ' ἁβρότητι παραβάλλουσα τὰς νυμφευομένας [-μένους e. p. correximus] παρθένους καὶ τὸ φθέγμα πηκτίδος ἐμμελέστερον [fr. 156] ποιοῦσα.

---

[225] Runciman 1942, 212, entre otros autores, ha señalado que «Ana Comnena conoce a los poetas lo sufiente para poder citar a los trágicos, aunque atribuye a Safo una estrofa que se atribuía habitualmente a Alceo». En realidad, Page 1955, 106 ss., estudiando el fragmento en cuestión (fr. 137), considera la pertenencia a Alceo como una posibilidad entre varias. Platón, al igual que Ateneo, Plutarco y Juliano, por otro lado, hablan de Σαπφὼ ἡ καλὴ o bien de ἡ καλὴ Σαπφὼ (véase Fernández Galiano 1958, 72, n. 268), lo que coincide con la frase de Ana.

[226] Sobre Gregorio Pardo y su falso Περὶ τῆς Σαπφοῦ διαλέκτου véase Kominis 1960, 89, entre otros.

[227] Véase Garzya 1971, 2, n. 6.

[228] Garzya 1971, 2.

[229] Véase Moravcsik 1964, 411.

[230] Véase Fuchs 1926, 37 ss., citado por Garzya 1971, 3, n. 12.

[231] Véase Fusco 1969-70, 153, 5-54; ya Wirth 1963 llamó la atención sobre citas sáficas en el fragmento de Miguel, que contiene un discurso para el patriarca Miguel II Kurkuas Uxita y se conserva en el mencionado manuscrito Oxon. Bodl. Barocci 131. No obstante —como señala Garzya 1971, 3, n. 14—, por un motivo puramente mecánico «l'inizio di questo discorso è stato conglutinato con quello per Manuele Comneno, mutilo a sua volta dell'inizio»; véase Collesi -Criscuolo Fusco - Garzya 1970-71. Quiere esto decir que ambos discursos están mezclados y, por ello, tanto Browning como Wirth se equivocan al suponer que está dedicado al patriarca el discurso que interesa para el texto de Safo.

[232] Aparece en el f. 224 del manuscrito citado; el panegirista traza un paralelo entre el matrimonio espiritual de un obispo con su iglesia y el matrimonio secular. Reproducimos la edición de Lobel - Page, 338.

Encontramos en él ciertos paralelismos obvios con la obra sáfica aunque no todo es aceptable con la misma certeza. Por ejemplo, un joven comparado a un ἀθλοφόρος ἵππος es un motivo tradicional que aparece en Homero, Alcmán e Íbico y también lo es una joven comparada a una rosa; ἁβρότης, ciertamente, no está en Safo pero pudo ser una "versión" en prosa de ἁβροσύνη, palabra sáfica que nos trae a la memoria su favorita ἄβρος.[233] Finalmente, la última frase parece un eco seguro del fr. 156 LP.[234] De lo que antecede tal vez haya que pensar que una parte al menos de los poemas de Safo circulaba en el siglo XII en Bizancio, como Garzya supone;[235] sin embargo, Browning es contrario a esta opinión, ya que, según él, todo parece indicar que las citas y ecos no provienen ni de una antología ni directamente de un texto sáfico, sino de algún manual de retórica. Los rétores —Menandro, Siriano y otros— aconsejaban tomar a los líricos griegos como modelo para los λόγοι περὶ τοῦ γάμου y otros asuntos,[236] de forma que esta hipótesis parece más probable y, a la vez, respeta las cautelas que es necesario tomar —de nuevo aludimos a ello— cuando se examinan cuestiones de transmisión textual similares a las que aquí tenemos. Pselo, por ejemplo, alude en el siglo XI a Menandro el cómico, Arquíloco y Safo como poetas que explica en clase;[237] no obstante —señala Wilson—[238] nada nos sugiere que pudiese tener los textos de estos autores sobre su mesa y es casi seguro que no los tenía y que se sirvió de una antología.[239] También Teodoro Metoquites,[240] un escritor al que ya nos hemos referido, ministro plenipotenciario de Andrónico II y autor de una erudita obra, es responsable de un fragmento sáfico discutido. Afirma Ševčenko[241] que Metoquites, siendo «an intelligent man, he was able to make up a spurious quotation of Sappho from what he had read about her in Aelius Aristides». Efectivamente, el fragmento no parece au-

---

[233] Véase Snell - Mette 1991, col. 18: ἄβρος con ἄπαλος βράδινος, χρύσιος y otras son "favourite words" de la poetisa, como señala Bowra 1961, 232.

[234] Para más detalles véanse las interpretaciones citadas de Browning y Garzya.

[235] Garzya 1971, 5; para este autor no parece tener valor el juicio de Tzetzes, *De metris Pindaricis,* 20 ss. (ed. Cramer 1839-41, vol. I, 63): «ἐπειδὴ παρανάλωμα τοῦ χρόνου ἐγεγόνει καὶ ἡ Σαπφὼ καὶ τὰ Σαπφοῦς, ἡ λύρα καὶ τὰ μέλη». Tanto Maas en apéndice III de Pasquali 1962², 489 como Moravcsik 1964, 412 ss. traen a colación la opinión del gramático bizantino. A propósito del valor de este erudito como testimonio de otro poeta, Estesícoro, Davies 1982 se pronuncia negativamente, sumándose a los que no consideran fragmento del poeta el pasaje de *Scholia ad Antehomerica* 149 (codd. HL).

[236] Menandro, en concreto (véase edición comentada de Russel - Wilson 1981, 140 [II, 402. 16 ss.]), aconseja citar «τῶν Σαπφοῦς ἐρωτικῶν καὶ τῶν Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου· πολλὰ δὲ αὐτῷ ἐν τοῖς Καταλόγοις τῶν γυναικῶν εἴρηται περὶ θεῶν συνουσίας καὶ γάμου.»

[237] Véase el texto en Sathas 1872-78, vol. V, 57; en n. 273 nos referimos a Menandro más concretamente.

[238] Wilson 1983a, 163.

[239] Véase también Krumbacher 1897, 504.

[240] En general, sobre este autor puede verse Hunger 1952; su importancia para la transmisión de los poetas griegos puede deducirse de lo que llevamos dicho. Además de Safo y Píndaro hay que mencionar el nombre de Simónides (fr. 605 PMG) y *adespota* 103-104 (PMG 1021-22) como otros poetas presentes en su obra.

[241] Ševčenko 1971, 40, remitiendo a Ševčenko 1951.

téntico, pero dado que el bizantino ha leído por lo menos noventa autores antiguos —la mayoría directamente— y que su proceder al respecto parece honrado y preciso,[242] lo más prudente es no afirmar sin más que pretendió engañarnos acuñando él mismo una falsa cita.[243]

En resumidas cuentas, la poesía lírica interesó en Bizancio por su contenido, su lengua, su estilo, amén de ser utilizada frecuentemente como material para las abundantes citas que —como ya se ha señalado— constituyen una de las "armas literarias" preferidas de los bizantinos. En cualquier parte es posible encontrar una mención de ella y esta presencia, sin menospreciar obviamente la gran importancia que para nosotros tienen los comentarios y ediciones realizadas por los filólogos bizantinos —de cuya labor no hablaremos aquí—,[244] constituye una fuente continua de sorpresas agradables que nos permite, de vez en cuando, recuperar un texto perdido. Gregorio de Nazianzo escribe, en el epitafio que a su madre dedica, que esta se halla entre los bienaventurados («καὶ νῦν θηλυτέρῃσι μεταπρέπει εὐσεβέεσσι»):[245] el pensamiento es consolador y muy cristiano, pero no hay que perder de vista el hecho de que está ya en Calímaco, epigr. 10.4 (ἐν εὐσεβέων).[246] No es nuestra intención hacer de esta parte de la exposición un mero catálogo de nombres, de forma que aquí dejamos este asunto para pasar rápidamente al destino de la tragedia en Oriente.

La desaparición de la tragedia como género viene ya del Helenismo[247] y en Bizancio no encontró esta calor alguno para revivir, aunque el interés por los textos siguió presente. Alphonse Dain ha sostenido que, en el renacimiento bizantino de los siglos IX-X, la poesía fue transcrita de los manuscritos en uncial a los en minúscula, estudiada y comentada en último lugar,

---

[242] A veces, sin embargo, se equivoca; en su op. 6, Εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον, cita a Arquíloco pero piensa que se trata de un proverbio (καὶ τὴν… καλῶς μεμαγμένην, κατὰ τὴν παροιμίαν, μάζαν). Ševčenko 1971, 40, n. 156, remite al fr. 2 del poeta de Paros e indica que pudo leerlo en Ateneo I.30 ss., Sinesio ep. 130 (ed. Hercher, 717) y la *Suda, s.v.* ὑπνομαχῶ e Ἰσμαρικὸς οἶνος.

[243] Más sobre el conocimiento de Safo por parte de Teodoro en Gigante 1977, que comenta un pasaje de su inédito Ἠθικὸς ἢ περὶ παιδείας.

[244] Limitémonos a señalar, sin embargo, Nickau 1974.

[245] *PG* 38, col. 47, § 69.5; véase Ševčenko 1980, 69.

[246] Véase Pfeiffer 1953, 83; señalemos aquí también que, en otro de los poemas de Gregorio *(De virtute,* 595 ss.; *PG* 37, col. 723), se recoge un fragmento y se menciona por su nombre a su autor, Cércidas de Megalópolis, poeta del que Lesky 1968, 702, escribe que es un «intrépido moralista que sobresale en el coro de estos fanáticos cínicos por su lenguaje vigoroso y de colorido dórico». Véase sobre esta cuestión, entre otros, Deubner 1919. Sobre los epigramas funerarios de Gregorio, puede verse Consolino 1987, 420, a propósito de ecos de Tirteo y Safo en *AP VIII,* 2. Otro eco de Calímaco ha sido visto por Christidis 1984a; se trata de una epístola (Darrouzès 1960, ep. 5.41) donde en vez de ὡς μέγα ῥέων debe leerse ὡς Μεγαρέων que recuerda el epigrama 25 (27) l. 5-6 (Pfeiffer) del poeta helenístico.

[247] Véase, entre otros, Beck 1981, 149 y 152; una crítica de las ideas más corrientes sobre el destino del teatro en Bizancio (Sathas, Cottas y Vogt) puede verse en Mango 1981b, 342 ss. En español debemos a Morfakidis 1985 un trabajo de interés sobre ciertos aspectos de un género cuya última defensa fue hecha en el siglo VI por Coricio, según ha escrito Tierney 1958; lo último que, sobre la cuestión conocemos es el estudio de Baldwin 1986.

es decir, tras la filosofía, la ciencia, la historia, los tratados religiosos, etc.[248] Hay detalles, sin embargo, que muestran que ya desde la primera mitad del siglo IX había interés por los trágicos. Por lo pronto, un maestro bizantino de la primera mitad del siglo X poseía un manuscrito de Sófocles; nos referimos al autor anónimo de las cartas del ms. London, British Library Addit. 36.749, ff. 135^{v}-232^{v}, estudiado por Browning.[249] No se trata de un testimonio único: podemos añadir, por ejemplo, el ataque de un tal Constantino a León el Filósofo o Matemático (hay quien piensa que el ataque fue contra León Querosfactes)[250] en que le reprochaba, más o menos, dedicarse al estudio de la literatura antigua (Homero, Hesíodo, Arato y otros). Pues bien, se trate o no del mismo personaje, Aretas,[251] en su ataque a Querosfactes, le reprocha también el estudiar la tragedia antigua.[252] La acusación contra León hecha por Constantino, su discípulo, consta de 32 dísticos elegíacos donde se trae a colación negativamente su dedicación a la cultura profana (ἡ θύραθεν σοφία) y se le desea el Hades como morada junto a Homero y algunos otros poetas;[253] a estos versos contestaron por León, ya muerto, sus discípulos fieles con 70 dodecasílabos yámbicos en los que hay referencias a los Telquines calimaqueos, así como a los trágicos.[254] Además, es muy interesante lo que podemos saber analizando la obrita de Ignacio el Diácono; este autor, discípulo del patriarca Tarasio († 806) y muerto después del 842, escribió, entre otras cosas, un diálogo entre Adán, Eva y la serpiente a la manera trágica.[255] Browning encontró en él ciertos ecos de Sófocles y Eurípides que habían pasado desapercibidos a Müller, su editor y comentarista, y señala que lo mismo hay aquí citas directas y alusiones a pasajes determinados como préstamos más generales de la lengua trágica. ¿Encontró el propio Ignacio los textos de Sófocles y Eurípides? Al tratar con más detención la cuestión de la transmisión de la poesía griega en Bizancio, hablaremos, en otro lugar, de los códices que eran conocidos en esta época; hay que admitir ya ahora, sin embargo, que nada sabemos sobre este punto concreto. Cabe que los códices que Ignacio utilizó se encontrasen entre los muchos que Juan el Gramático,[256] una de las figuras estelares del renacimiento del siglo IX, reunió en el año 814 con vistas al concilio iconoclasta

[248] Dain 1956 (recogido en Harlfinger 1980a, 226): «sera-t-il besoin de rappeler que l'étude des poètes anciens n'a été réintégrée dans l'université byzantine qu'à une date très tardive».

[249] Browning 1954; véase también Markopoulos 1982 y 1986. Una orientación bibliografía útil en Lemerle 1971, 246 ss.

[250] Véase, en general, sobre estas y otras confusiones, Mango 1960, ya citado, y bibliografía sobre la debatida cuestión en Impellizzeri 1975, 334-337.

[251] Véase, en general, Bravo García 1985 con bibliografía reciente sobre el particular; el ataque de Aretas está publicado en Westerink 1968, vol. I, 200-212.

[252] Véase Browning 1968, 402.

[253] Véase lmpellizzeri 1975, 334, y Lemerle 1971, 173.

[254] Impellizzeri 1975, 335 y 348, n. 1; en un epigrama dedicado a Focio, el propio León muestra conocer a Calímaco, como estudió Maas 1912.

[255] Ediciones en Boissonade 1829-1833, vol. I, 436-444 y Migne, *PG* 117, cols. 1164-1174, así como en Müller 1886, con comentario; véase Hunger 1978, vol. II, 143, y Wilson 1983a, 174-175.

[256] Véase, en general, Lemerle 1971, 135-147, e Irigoin 1962, 175 ss.

del 815, pero esto no es seguro. En una de sus cartas (la nº 59), Ignacio cita el v. 140 del *Orestes,* una pieza no demasiado conocida en Bizancio;[257] no sabemos tampoco si su conocimiento de esta tragedia es de primera mano, pero lo dicho hace pensar que este autor tuvo de los poetas trágicos el mismo tipo de conocimiento que otros muchos bizantinos de época posterior;[258] es decir, unas cuantas piezas ya vistas en la escuela y otras muchas conocidas básicamente por antologías o gnomologios.

En el diálogo *Filopatris,* ya citado, aparecen ecos de unos versos de *Los Persas* [259] y Juan Mauropus, amigo de Miguel Pselo y poeta conocido,[260] lleva a cabo en una de sus cartas una adaptación del v. 592 de *Los Siete*; Juan no identifica expresamente el verso, pero, dado que la carta está dirigida a un joven en edad escolar y trata precisamente de los estudios de la época, es muy posible que el autor de aquella pasase por alto el detalle, ya que pensaba que su joven amigo lo reconocería fácilmente.[261] De Pselo, un buen conocedor de Homero, a propósito de cuyos poemas escribió comentarios alegóricos[262] y una paráfrasis en prosa de la *Ilíada,* conservamos un pequeño tratadito relativo a la tragedia donde se compara la labor poética de Eurípides y la del poeta del siglo VII Jorge Pisides.[263] La obrita tiene interés ya que, entre otras cosas, parece documentar la pertenencia a Electra —y no al coro— de los vv. 140-142 del *Orestes.*[264] De todas maneras, es una lástima que, por estar dañado el manuscrito, no sepamos si, en opinión de Pselo, Jorge Pisides fue mejor que Eurípides o si este, con sus tragedias, primó so-

[257] Véase Wilson 1983a, 75.

[258] Como es lógico, hay numerosas citas en los siglos anteriores; véase, por ejemplo, para la época cristiana, Funke 1965-66 (en la sección "Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum"). Para una época un poco posterior puede verse, entre otros, Musso 1982 y Tomadakis 1974.

[259] Véase Hunger 1978, vol. II, 150, y Anastasi 1968, 72. Para la supervivencia de Esquilo en época cristiana puede verse Opelt, "Aischylos", en *RAC* Suppl. 1/2 (1985), cols. 248-257, con breve consideración de sus citas en Teófilo, Clemente de Alejandría y Eusebio.

[260] Véase, entre otros trabajos de interés, Anastasi 1969 y muy especialmente, Karpozilos 1982, Juan Mauropus es un autor que destaca, en poesía, por sus testimonios «très personnels et tres libéraux» de los autores antiguos —como escribe Hörandner 1976, 263— en un siglo en el que, precisamente, no es esto lo más frecuente. «Les mentions et citations d'auteurs anciens et paléochrétiens dans la poésie du XIIe siècle» —afirma este estudioso— «ne permettent que dans une mesure étroite des conclusions générales. On lit et étudie les auteurs anciens sous deux aspects tres différents: d'un côté, on les emploie dans l'enseignement de grammaire et de réthorique, sans s'intéresser beaucoup au contenu des écrits; de l'autre, il se trouve —comme aux autres siècles— des personnages qui expriment leur estime de certains auteurs anciens plus ou moins vigoureusement» y Mauropus es uno de estos.

[261] Véase Wilson 1983a, 152.

[262] Véase Hunger 1978, vol. II, 57-58, y Krumbacher 1897, 437.

[263] Edición de Colonna 1953: véase también Dyck 1986b, 25-74. Sobre Jorge puede verse, en concreto, Frendo 1984.

[264] Véase sobre el particular Musso 1978b.

bre aquel.[265] Tanto Pisides[266] como Pselo, pues, conocieron bien la tragedia antigua y el segundo de ellos la estudió con una cierta profundidad teórica y estilística como hemos visto; más aún, en uno de sus tratados[267] menciona el v. 569 de la *Ifigenia entre los Tauros,* una de las piezas que, por pertenecer a la serie alfabética de Eurípides, fue prácticamente desconocida en Bizancio hasta que, siglos más tarde, la editó Triclinio.[268] Podemos pensar que Pselo tomó el verso de algún gnomologio —eso es siempre posible— pero, en este caso, «since the line exploited by Psellos does not appear to have been well known as a quotation» —arguye Wilson—[269] «there is reason to think that this acquaintance with the play may have been direct». Relacionado, en cierto modo, con el opúsculo de Pselo sobre la tragedia, hay otro texto que ha merecido alguna atención; se trata de un escrito anónimo[270] que versa sobre la estructura del argumento y algunos otros detalles como metro y música de la tragedia. Un punto interesante —se ha señalado— es la indicación de que la entrada y salida de actores se interpretaba como un elemento que dividía en actos la pieza.[271]

Lo mismo que de la tragedia,[272] de Aristófanes podemos decir también que su presencia en las escuelas garantizó su conocimiento y ya hemos hablado algo a propósito de este cómico al tratar del *Filopatris*. Menandro, finalmente, debió de circular en códices aún en los siglos IV y V,[273] aunque

---

[265] Wilson 1983a, 179; en lo que se refiere a Pselo, Kazhdan - Epstein 1985, 135, afirman que leyó a Eurípides atentamente «perhaps for the first time since George Pisides at the beginning of the seventh century». De todas formas, Impellizzeri 1975, 252, señala —cosa ya habitual en estos casos— que no podemos estar seguros de si el conocimiento del trágico que tuvo Jorge fue directo o bien a través de gnomologios. Para el siglo X, Kazhdan - Epstein, siguiendo a Tuilier 1968, 132, se inclinan por la idea de que, normalmente, en Bizancio los eruditos se servían de *excerpta* como los de Estobeo, y de otros florilegios más antiguos en vez de los originales. En lo que se refiere a los siglos XI-XII, Livrea 1983 ha estudiado las citas de los trágicos en el ms. Patmos 6, ff. 1-242.

[266] Para influencias de Esquilo en él véase Gigante 1972.

[267] Véase Wilson 1983a, 177.

[268] En general, puede verse el estudio de Zuntz 1965; sobre las actividades de Triclinio es útil Fernández Galiano 1985.

[269] Wilson 1983a, 177.

[270] Véase Browning 1953, Gluckner 1968 y Kassel 1973, 104. Tienen interés, igualmente, Hunger 1978, vol. II, 58, y Wilson 1983a, 177-178.

[271] Véase Wilson 1983a, 177, quien, ciertamente, toma μέρος del texto como *acto*. El pasaje se remonta al Περὶ σημείων 6 (75, 1-4 C) de Hefestión que —según comenta Browning 1953, 80— utiliza la κωρονίς «when the actors leave, and when the chorus leaves, and when there is a change of scene». Para las ambigüedades del pasaje puede verse Taplin 1977, 57 y, en lo que toca a la escena, véase García Novo 1981 y 1982.

[272] Otros detalles acerca de la tragedia en las fuentes bizantinas pueden verse en Collard 1969 y Cantarella 1970.

[273] Escribe Treu 1969, 616 que Menandro «wurde noch im 4. und 5. Jahrhundert in schöne grosse Kodizes umgeschrieben» y todavía en el siglo V, en Antioquía, se representó muy posiblemente, según piensa Honigmann 1950, basándose en un pasaje de Paladio. Para un testimonio del siglo X, véase Christidis 1982-83, que estudia el texto ed. Darrouzès 1960, ep. 9, 23.5. Sobre el famoso códice con 24 piezas de Menandro con comentarios de Pselo, cuya mención en el Vindob. Hist. gr. 98 estudió Przychocki 1938, puede verse ahora el libro de Papazoglou 1983: son pocas las posibilidades de que la noticia sea cierta.

hoy día sólo conservamos de él papiros y Bizancio, prácticamente, no lo conoció. Ya el Nuevo Testamento —como fue notado por Clemente de Alejandría, Juan Crisóstomo y otros autores— cita a este cómico junto con Arato y Epiménides,[274] pero conviene advertir, de todas formas, que los fragmentos citados por los Apologistas, como los citados a lo largo de toda la historia literaria de Bizancio, dependen de gnomologios. Clemente, por ejemplo, tiene 26 citas de Menandro, 18 de las cuales las comparte con sus contemporáneos entre los que pueden contarse Plutarco, Galeno, Epicteto y, más tarde, Estobeo en el siglo V. Está claro —como concluye Ševčenko—,[275] que utilizó no los originales, sino un gnomologio, antología o cualquier otra cosa.[276]

En definitiva, no es difícil estimar la respuesta que los bizantinos dieron al estímulo de la tragedia o, más bien, del drama clásico. «Tragedy and commedy» —escribe Wilson— «had no function to perform apart from serving as components of a school curriculum».[277] No mantuvieron el teatro como una forma de arte y, por ello, pocos bizantinos leyeron más de lo que sus maestros les mandaban en la escuela;[278] bastante fue que los filólogos cuidaran del texto que todavía se conservaba y que, según hemos visto, la escena trágica y la cómica no abandonaran nunca la literatura, aunque su permanencia se redujese a las inevitables citas. El arte —lo sabemos bien— tampoco olvidó la tragedia y algunos estudios muy conocidos de Kurt Weitzmann[279] —por citar un nombre entre muchos— nos presentan la pervivencia gráfica de ciertos episodios sacados del viejo Homero, pero también del más joven Eurípides, en los mosaicos que adornaban los edificios del Imperio.

La utilización de argumentos de la poesía antigua, el ejemplo mitológico, las citas y alusiones no son los únicos tipos de imitación que la literatura bizantina ha utilizado. A propósito de Homero, Browning ha escrito que es preciso distinguir entre una cita aislada del poeta, el uso creativo de motivos homéricos y los trabajos que tienen que ver directamente con la conservación y depuración del texto.[280] Es este un excelente punto de partida metodológico que nos lleva ahora a considerar aquellas obras bizantinas que han nacido transformando y reutilizando, como materia prima fundamental, la poesía antigua en sus diversas manifestaciones; nos referimos, principalmente, a los centones y las paráfrasis. En lo que toca a las segundas; los problemas teóricos son de cierto cuidado; no hace mucho, Adriana Pignani ha intentado trazar los límites entre paráfrasis y otras formas de transformación de

---

[274] Véase Renehan 1973; bibliografía sobre el particular en Ševčenko 1980, 65, n. 6.

[275] Ševčenko 1980, 56.

[276] A propósito de Clemente puede verse Grant 1965, 161-163 y, por lo que toca a Gregorio de Nazianzo, Bernardi 1984, 160, ha sugerido que este autor cita la obra de un cómico. La hipótesis, pese a que explica un pasaje sin sentido, «a l'inconvénient de remplacer un *hapax* par un autre».

[277] Wilson 1983a, 177.

[278] Consideraciones sobre el destino del drama en Bizancio pueden verse en Irmscher 1973 y 1981b.

[279] Véase, como muestra, alguno de los trabajos recogidos en Weitzmann 1981.

[280] Browning 1975b, 15.

un texto más o menos parecidas.[281] La paráfrasis —nos dice—«non riguarda mai ciò che è caratteristica esteriore, non riguarda mai né lo stile né la lingua né il metro»;[282] se diferencia de la exégesis porque esta «va frazionando minutamente», mientras que aquella «persegue generalmente in tutto il suo splicarsi», sirviéndose las dos de la ἑρμηνεία.[283] La paráfrasis va dirigida normalmente al «uomo di cultura, anche se non elevatissima, ma comunque capace di riconoscere ed apprezzare la sua veste artistica»,[284] mientras que la metáfrasis es una mera traducción[285] y la μεταβολή o transposición —cuyo más famoso ejemplo es la del Evangelio de san Juan hecha por Nono—[286] presenta como diferencia que en ella «la prassi fondamentale sia quella d'un canto del rispetto assoluto del modello dall'altro della continua sua *amplificatio,* mentre il fine perseguito quello dell'esaltazione del messaggio giovaneo»;[287] simplemente parece un medio de pasar la prosa a poesía y está más cerca de la paráfrasis que de la metáfrasis.[288] En el extremo opuesto, frente a la paráfrasis, podemos ubicar el centón que, de acuerdo con Pignani,[289] «utilizza del modello unicamente la *lexis,* ignorandone del tutto il contenido». Parece ser que fue Epifanio *(Adv. haer.* 31.29 = *PG* 41, col. 529-532D) quien, al referirse al obispo de Lyon, Ireneo, mencionó por primera vez este subgénero —si podemos llamarlo así— que es el centón.[290] Son muchos los tipos que encontramos; ya en el *Simposio* lucianesco (§ 17) advertimos un *potpourri* de versos pindáricos, hesiódicos y anacreónticos en boca del gramático Histieo con intención humorística y, paralelamente, las citas paródicas de la tragedia en la comedia o muchos epigramas más o menos burlescos tienen el mismo valor,[291] pero también hay centones de mayor aliento poético. Es evidente que el centón pertenece al más bajo nivel de la literatura, pero no hay que olvidar que, para llevar a cabo uno, es condición *sine qua non* —como ha señalado Hunger— «una notable memoria, un sólido conocimiento del material y habilidad lingüística»,[292] todo lo cual no es sino una lista de las condiciones precisas para dominar una τέχνη en el

[281] Pignani 1982; véase también Pignani 1975. Notemos, sin embargo, que Ševčenko 1984, 169, habla de *paráfrasis «or metaphrases* as they are called today» recogiendo sus opiniones de Ševčenko 1981b, especialmente, y sus observaciones complementarias de Ševčenko 1982b, donde hay observaciones estilísticas de interés sobre estas cuestiones.

[282] Pignani 1982, 28.

[283] Pignani 1982, 23.

[284] Pignani 1982, 30.

[285] Pignani 1982, 29; un magnífico estudio sobre la técnica en cuestión puede verse en Hunger 1981b.

[286] Véase Volpe Cacciatore, 1979-80 y 1980 así como y Smolak 1984.

[287] Pignani 1982, 29.

[288] Pignani 1982, 30. La confusión de *perífrasis y paráfrasis* se suele dar en algunos manuales de retórica; algunas reflexiones sobre la paráfrasis en la literatura antigua pueden verse en Giner Soria 1985.

[289] Pignani 1982, 28.

[290] Véase Hunger 1978, vol. II, 98, y una información amplia sobre los centones en 98-107.

[291] Hunger 1978, vol. II, 99.

[292] Hunger 1978, vol. II, 99.

sentido medieval. Hay centones cristianos[293] —que san Jerónimo en su ep. 53.7 calificó de *puerilia*—[294] pero los más famosos, sin lugar a dudas, son los homéricos y los trágicos. De Homero vale la pena destacar el bien conocido de Eudocia[295] y también la *Catomyomachia* de Teodoro Pródromo que tiene muchos versos homéricos junto con imitaciones de la tragedia.[296] Todavía en el siglo XV, Juan Cortasmeno[297] continuará esta práctica componiendo un centón homérico, así como un poema (en dos versiones) dedicado a un palacio que Teodoro Cantacuzeno tenía en Constantinopla, sirviéndose para los dos de epigramas de la *Antología Planudea*. De la tragedia, por otro lado, el más famoso centón es el *Christus patiens,* la obra de un «letterato colto e sensibile», como ha escrito Innocenza Giudice Rizzo,[298] que adoptó hábilmente en sus 2.600 y pico versos algunos del *Agamenón* y del *Prometeo* esquileos, de la *Alejandra* de Licofrón y casi un millar de trímetros procedentes de la *Medea, Bacantes, Hipólito, Reso, Orestes, Hécuba y Troyanas,* por este orden de frecuencia.[299] «De muchos acontecimientos inesperados es Dios el dispensador» *(*πολλῶν ταμίας ἐστὶν ἀέλπτων θεός*)* dice en v. 1130 el desconocido autor de este centón (no se sabe seguro que sea obra de san Gregorio de Nazianzo) y tal sentencia no es sino un remedo del v. 1415 de la *Medea:* «πολλῶν ταμίας Ζεὺς ἐν Ὀλύμπωι». Junto al abundante colorido clásico no puede faltar el bíblico, que alterna con aquel de una línea a otra, o dentro del mismo verso incluso.[300] También hay, para terminar, algún ejemplo de centón de comedias y, en este sentido, el fragmento de Catrares, conservado en un manuscrito del Monasterio de El Escorial,[301] es un buen ejemplo señalado por Hunger. El monto total de este tipo de poesía dentro de la literatura bizantina no es demasiado elevado con todo; «sans doute» —escribe José Grosdidier de Matons, un especialista en Romano el Melodo—[302] «le pastiche a été fort en honneur à Byzance, où l'on a su imiter à merveille le style des dialogues de Lucien, où l'on a su farcir d'authentiques vers d'Euripide le curieux centon du *Christos paschon,* drame sur la Passion que l'on a effrontément mis sous le nom de Grégoire de Nazianze, où l'on a su fabriquer de fort honorable

[293] En Occidente se utilizó a Virgilio para parafrasear los Evangelios; véase Ševčenko 1980, 66, n. 11, que señala la obra de Paulino de Nola († 431).

[294] Véase Hunger 1978, vol. II, 100, n. 4.

[295] La edición es de Ludwich 1897. Sobre este centón y el de Patricio, también homérico, puede verse, entre otros, Smolak 1979 y Pignani 1985 y 1987. Un centón homérico de menor importancia es el poema anónimo (siglo XI) dedicado al usurpador Jorge Maniaces, como Krumbacher 1897, 741-742, señala.

[296] Edición de Hunger 1968a, esp. 40-50.

[297] Véase Hunger 1978, vol. II, 106 y 194 ss.; existe una monografía sobre él, a cargo del mismo autor, Hunger 1969b. Es de interés Tiftixoglou 1977.

[298] Giudice Rizzo 1977, 60.

[299] Véase la edición de Tuilier 1969, con abundante bibliografía; otro trabajo de interés es Dostálová 1982.

[300] Véanse algunos ejemplos escogidos con comentarios en Hunger 1969a, 35, así como Hunger 1978, vol. II, 103-104, y 1968b.

[301] Sobre él puede verse Andrés - Irigoin - Hörandner 1974.

[302] Grosdidier de Matons 1981, 70.

odes anacréontiques. Mais qu'est-ce que c'est que tout cela» —se pregunta este estudioso— «eut égard à la masse des ouvrages poétiques originaux que nous a légué Byzance?»[303]

Por lo que se refiere a las paráfrasis, hay muchos puntos de contacto entre estas y toda la serie de introducciones, exégesis, escolios, etc., que constituyen la producción normal de los filólogos profesionales de todas las épocas. En fecha temprana, bajo Anastasio I (491-518), el romano de nacimiento Mariano se dedicó a poner en trímetros yámbicos, en Palestina, a Teócrito, Calímaco, Apolonio, Arato y Nicandro, según testimonia la *Suda*.[304] De un tal Eutecnio conservamos una paráfrasis del poema sobre la caza de Nicandro, que está acompañada por otras varias anónimas de obras de este tipo,[305] y han llegado también a nosotros restos de la paráfrasis de la *Ilíada* con que Procopio, el maestro de Coricio de Gaza, educaba a sus discípulos.[306] De Proclo parece ser un resumen de los poemas del ciclo[307] y algunas otras paráfrasis tienen por autor al gramático Juan Tzetzes. En el Imperio de Nicea, Nicéforo Blemides (1197-1272) parafraseó el poema de Dionisio Periegeta…[308]

En fin, no vale la pena seguir. Aunque todavía quedan por mencionar adaptaciones bizantinas de la poesía anacreóntica[309] o teocritea,[310] amén de otras cosas,[311] para dar fin a este último apartado de nuestra exposición, creemos, no obstante, que, con lo dicho, basta para trazar un panorama, medianamente completo en su necesario esquematismo, de la recepción y conservación de la poesía griega en Bizancio. Aunque el espíritu que anima

---

[303] «Romanos le Mélode, Georges Pisidès, Jean Damascène sont-ils des pasticheurs?» —prosigue— «Le Ptochoprodrome, l'auteur de *Digénis Akritas*, ont-ils des modèles dans la Grèce classique? On peut contester le mérite littéraire des poètes byzantins, c'est affaire de goût; mais pour peu qu'on aît quelque commerce avec eux, on ne peut prétendre que leur mérite le plus rare soit l'originalité».

[304] Véase Hunger 1978, vol. II, 116, y Wilson 1983a, 32.

[305] Véase Hunger 1978, vol. II, 115-116.

[306] Véase Wilson 1983a, 222.

[307] Wilson 1983a, 39.

[308] Hojeando las obras de Krumbacher, Hunger y Wilson podemos añadir los nombres de Mateo de Éfeso (Manuel Gabalas, 1271/72-1355/60), autor de una introducción a la *Odisea* y de otras obritas *in usum Delphini* (véase Reinsch 1974, 11-16), el de Juan Pediásimo (primera mitad del siglo XIV), que escribió una paráfrasis de los cuatro primeros libros de la *Ilíada,* y el de Teodoro Gazes *(ca.* 1400-1476), bajo cuyo nombre circula una paráfrasis de este mismo poema y otra de la *Batracomiomaquia.* De Isaac Porfirogénito (segunda mitad del siglo XII probablemente) conocemos un opúsculo titulado Περὶ τῶν καταλειφθέντων ὑπὸ Ὁμήρου, así como una segunda obrita también de tema homérico, Περὶ ἰδιότητος καὶ χαρακτήρων τῶν ἐν Τροίᾳ Ἑλλήνων τε καὶ Τρώων, ambos están a medio camino entre el género de obras que estamos describiendo y un modesto estudio filológico (véase edición de Hinck 1873, 59-80 y 80-88).

[309] Anacreónticas escriben, entre otros, Gregorio de Nazianzo, Sinesio de Cirene, Juan de Gaza, Jorge el Gramático, Sofronio de Jerusalén y, después del siglo VII, otros muchos autores (véase Hunger 1978, vol. II, 94-95). Sobre Sofronio, en concreto, puede verse Donner 1981 y para un imitador del siglo XI, el monje Teodosio, véase Lavagnini 1979.

[310] Planudes, por ejemplo, compuso un idilio en el que dos amigos, Cleodemo y Tamiras, dialogan como si de personajes teocriteos se tratase (véase Hunger, 1978, vol. II, 148, Wilson 1983a, 239, y Pontani 1973). Otro idilio del mismo estilo, pero anónimo, es el estudiado por Sturm 1901.

[311] Véase, por ejemplo, las noticias que sobre algunas fábulas en verso se contienen en Papademetriou 1983.

a esta poesía ya no sea el mismo y los ideales éticos y estéticos sean otros, la presencia de aquella es indiscutible y en nada queda empañada por la afirmación de que fue básicamente una *élite* la que conservó y usufructuó este legado. Hans-Georg Beck ha afirmado, un tanto epigramáticamente, que salvo algunas excepciones, en Bizancio «die Leserschicht identisch war mit der Bildungschicht»;[312] quiere esto decir que, en su opinión, fuera de la escuela y de determinados círculos ilustrados poca gente leía y que eran pocas las veleidades literarias permitidas. Cierto es que la circulación de libros fue bastante limitada en Bizancio por su alto precio[313] pero, por otro lado, la alfabetización, la capacidad de lectura, estuvo más extendida de lo que se ha creído hasta ahora, como ha señalado Browning.[314] De todas maneras, la cuestión de la alfabetización pierde un poco de su importancia si prestamos oído a las voces de quienes señalan el alto índice de oralidad que la literatura bizantina tuvo:[315] las lecturas públicas de discursos —con su inmensa variedad—[316], de cartas, textos edificantes, homiléticos, himnográficos, oficios litúrgicos y un largo etcétera deben ser tenidos aquí en cuenta.

A estas alturas de nuestra exposición, la abundancia de materiales literarios relacionados con la Antigüedad que hemos analizado, la continuidad en su uso y la relativa homogeneidad de la respuesta bizantina al estímulo de la cultura antigua nos llevan a compartir las ideas de Hunger acerca de una lenta y uniforme evolución, más bien que una ruptura, entre Grecia y Bizancio. Pero no hay que pasar por alto que ya desde muy temprano la evolución ataca y carcome el espíritu mismo de la herencia clásica, alterado por el Helenismo, y da como resultado, entre otras cosas que ahora no nos interesan, una literatura de las características que hemos tenido ocasión de señalar a lo largo de estas páginas. Alfred Weber, del que ha dicho Hunger que es autor de los mejores y más exactos juicios que sobre el mundo bizantino se han hecho fuera de las publicaciones especializadas,[317] ha expresado esta idea de la continuidad de una forma muy sintética que recogeremos aquí para concluir.[318] «Por mucho que en Bizancio hubise cosas procedentes del antiguo Oriente» —nos dice— «por mucho que hubiese una burocracia,

---

[312] Beck 1981, 26 citado por Garzya 1981, 266.

[313] Recuérdese lo que decimos en Bravo García 1985, 243-244; para más bibliografía sobre este y otros aspectos de la historia del libro bizantino véase n. 26 y Wilson 1988.

[314] Browning 1978; como se ha visto, sin embargo, esta capacidad no significa que, realmente, se leyese mucho.

[315] Véase, por ejemplo, Garzya 1981, 268, y Kazhdan - Constable 1982, 103; también es de interés A. Mohay 1974-75 y Eidener 1983. Un detalle de importancia con respecto a la oralidad en Bizancio lo encontramos en Mullett 1984, 199, n. 123, quien señala que Kazhdan le hizo notar que en Miguel Ítalo (ed. Gautier, 64) aparece un sacerdote Miguel que «had all the works of Theodore Prodromos by heart, and recited them to Italikos». Por otro lado, de Pselo conocemos que se sabía la *Ilíada* de memoria (véase su *De omnifaria doctrina,* ed. Westerink, 90).

[316] Recordemos, por ejemplo, el discurso προσφωνητικός, ἐπιβατήριος, προπεμπτικός, πρεσβευτικός, στεφανωτικός, γενεθλιακός, εὐχαριστήριος etc. Para lo relacionado con la retórica bizantina puede verse la bibliografía consignada en n. 94.

[317] Hunger 1966, 56.

[318] Weber 1945, 154.

un hieratismo, un ritualismo, un ceremonial y otras dimensiones por el estilo extrañas a la cultura del prístino mundo antiguo, y por mucho que todo esto circunscribiese y configurase su vida, lo cierto es también que Bizancio siguió siendo en esencia una *polis* antigua; y su base fundamental, su subsuelo, continuó siendo la libertad que había sido creada en un principio por el mundo antiguo —por muy paradójica ciertamente que esta comprobación pueda resultar a la luz del fuerte bizantinismo entonces existente—. La fórmula empleada de ordinario en la que se dice que Bizancio tiene elementos de la Antigüedad helénico-cristiana, elementos del Oriente de la última época y elementos del viejo paganismo, fundidos en una unidad viva» —concluye— «es exacta». Ya decíamos al principio que era esta cuestión abierta a múltiples enfoques condenada a quedar sin una respuesta convincente para todos y cerraremos estas páginas subscribiendo, una vez más, lo dicho.

II.3. LA CALMA QUE PRECEDE A LA TORMENTA: EL CONCILIO DE FLORENCIA DE 1439 Y SU PAPEL EN LA TRANSMISIÓN DE LOS TEXTOS CLÁSICOS

Cuando uno toma como pretexto a los clásicos para hablar sobre un tema, cualquiera que este sea, conviene no perder de vista qué entendemos por clásico —cosa no del todo evidente— y qué por pretexto. Hace algunos años, nuestro maestro en estas lides de la Filología, el profesor José Sánchez Lasso de la Vega, escribió unas luminosas paginas sobre la primera de estas nociones y, en cuanto a la segunda, la presentación de este seminario, que nuestro amigo y colega el profesor Ignacio Rodríguez Alfageme ha llevado a cabo esta misma mañana, plantea bien en qué sentidos puede ser concebida y, más concretamente, qué reflexiones cabe hacer al enfrentarse con el mundo antiguo de esa forma tan lejana y próxima a la vez, tan fiel y traicionera, pero siempre tan sugestiva, que es tomarlo como pretexto. En nuestra contribución, hemos querido ser fieles a uno de los sentidos que el ambivalente título del Seminario ofrecía y, por ello, nos ha parecido de interés hablar sobre un episodio de cierta entidad en la transmisión de los textos antiguos, parcela que es la base sobre la que se asienta nuestro conocimiento y toda forma de aproximación a la Antigüedad. Este episodio es el concilio de Florencia de 1439 y, a propósito de él, hemos optado por tomarnos alguna licencia —que el oyente o futuro lector sabrá perdonar— ya que, como veremos, ni el concilio fue una balsa de aceite ni todos los manuscritos que, con motivo de su celebración, llegaron a Italia o, en una palabra, allí se utilizaron, fueron de autores clásicos. De todas formas, si enfrentamos esta época de relativa paz con el estallido violento que envió a miles de griegos a la diáspora cuando Constantinopla cayó en 1453 e hizo cambiar de manera drástica los modos usuales de influencia y de la transmisión cultural, fácil es ver, sin necesidad de poseer una imaginación exageradamente despierta, que aquellos tiempos del concilio fueron la calma que precede a la tormenta.

Desde Tamerlán, que frenó la caída del Imperio al derrotar a los turcos en Angora en 1402, los bizantinos conocieron un breve respiro que hizo más tolerable sus últimos años. Dos viajeros españoles, Ruy González de Clavijo y Pero Tafur, son testigos de excepción de la ruina que había sobrevenido tanto en lo político como en diversos aspectos de la vida diaria pero, aunque la

propia Biblioteca Imperial no estaba en muy buenas condiciones —si es que esto puede considerarse un símbolo—, la vida intelectual continuaba y no sólo la Universidad, sino la Escuela Patriarcal, así como los monasterios vieron nacer una larga serie de eruditos que son piezas de interés en el mosaico cultural y, a la vez, eslabones valiosos, algunos de ellos, o simplemente útiles, otros, en la transmisión de los textos de la Antigüedad que han conseguido llegar a nuestros días. Steven Runciman ha dedicado un libro a este "último renacimiento de los Paleólogos" y hasta la víspera de la toma de la capital puede decirse que las actividades de copia, enseñanza y polémica religiosa permanecieron sin desfallecer. En una situación de peligro inminente como la descrita, la unión de las iglesias, problema insoluble desde antiguo, parecía a cierto sector de la sociedad bizantina políticamente muy útil para captar la ayuda de Occidente frente al turco y, bajo estos auspicios, tuvo lugar el concilio de Florencia, preludiado por el de Basilea, comenzado en Ferrara y terminado en Roma. Se dio en él, aparte de un enfrentamiento teológico, el de dos estilos de vida y de pensamiento, el griego y el latino, y, dentro del primero, cabe señalar que el enfrentamiento entre un bloque de tradicionalistas y otro de una mentalidad más de su época y abierta al mundo occidental —representado por Besarión, entre otros— puso de relieve una serie de actitudes, observables también en otras culturas, que testimonian la perenne lucha entre lo tradicional a ultranza y lo moderno o más aperturista, si queremos emplear un termino bien usado en nuestros días. Para algunos griegos, los latinos eran todos unos demonios; otros, en cambio, pensaban que Occidente, con su pujante comercio y su tecnología en ciernes, que acabaría por desembocar en una revolución industrial, podía enseñar mucho al Bizancio, milenario ya, que se arrastraba hacia su final vegetando entre acartonadas concepciones políticas y obsesionado por sus sentimientos de culpa. Cuando, en torno al año 1300, el patriarca Atanasio escribía que la decadencia de los bizantinos se debía a su inclinación por el adulterio, el incesto, la sodomía, la pederastia, la blasfemia, la brujería y la injusticia, o bien cuando, un siglo más tarde, José Brienio declaraba que la causa de tal decadencia radicaba en las profanaciones de los sagrados misterios de la fe, en la prostitución infantil y en el travestismo, este fanatismo religioso, al que no faltan ribetes de campanudo predicador, no nos parece muy distante de la cortedad de juicio de quienes, como el mismo Brienio, afirmaban que factores básicos en la decadencia eran la costumbre de consultar a médicos judíos o el hábito de dormir sin pijama. Por si esta conciencia de culpa de la que los clérigos querían imbuir al pueblo no bastase, la inextricable tela de araña de las controversias religiosas, cargadas siempre de significación política, acabó por asfixiar el poco sentido de la realidad que a gran parte de las clases intelectuales bizantinas aún le quedaba.

Por supuesto que este tipo de problemas religiosos con implicaciones políticas no fue privativo de Bizancio —baste recordar aquí que, en 1431, unos años antes del concilio, Juana de Arco había sido quemada viva en la hoguera— pero sí fue muy característico de su sociedad. Precisamente el

mismo año, el 3 de julio, Gabriele Condulmaro, que había sido elegido papa con el nombre de Eugenio IV cuatro meses antes, envió a tierras suizas a Juan de Ragusa junto con otro hombre de su confianza como representantes en la presidencia del concilio de Basilea que entonces comenzaba. No es oportuno referirnos ahora a las innumerables discusiones y problemas no resueltos que hicieron fracasar este sínodo llevándolo a una abierta oposición al papa quien —como se sabe— acabó organizando otro por su cuenta y al mismo tiempo. Más tarde, efectivamente, en julio de 1433, Eugenio IV envió a Constantinopla a Cristóforo Garatoni para tratar con el emperador la posibilidad de celebrar un concilio en la capital del Imperio pero, en las mismas fechas casi, los reunidos en Basilea hacían llegar su invitación a los griegos, quienes optaron por enviar tres representantes que hicieron acto de presencia en la ciudad helvética el 12 de julio de 1434; uno de estos era Isidoro de Kiev, entonces superior del monasterio de San Demetrio de Constantinopla y personaje que, más adelante, llegaría a ser famoso cardenal y a desempeñar —como ocurre con la mayor parte de los nombres que mencionamos— un papel destacado en los acontecimientos que aquí trataremos. Partieron estos enviados de Basilea, con direcciones distintas, a mediados de 1435 y el concilio allí reunido, por su parte, decidió enviar a Constantinopla tres emisarios entre los que se encontraba el ya mencionado Juan de Ragusa. Conversaciones, promesas, dimes y diretes y este ir y venir de emisarios nada pudo conseguir, de forma que, en mayo de 1436, la ruptura entre el concilio y el papa fue definitiva. Eugenio IV, entonces, envió a Constantinopla una nave, que llegó el 3 de septiembre de 1437, y, a finales del mismo mes, otras naves papales arriban al puerto de la capital con Nicolás de Cusa a bordo. El día 3 de octubre, sin cejar en su empeño, aparecen en el horizonte las velas de otros barcos que vienen a instancias de los reunidos en Basilea, pero el emperador decide lo que le conviene y estas naves se marchan de vacío, eligiendo los griegos partir con el papa a Ferrara, a un nuevo concilio, antes que reunirse con los disidentes de Suiza. Como ha señalado el mejor estudioso del concilio de Florencia, el padre Joseph Gill, «nada en Occidente era más influyente que el papa y sólo en un caso se podía esperar recibir ayuda: en el caso, precisamente, de que el papa indujese al mundo cristiano a apreciar la gravedad de la situación»; elegir el lado del pontífice, pues, parecía lo más razonable y Juan VIII Paleólogo, el emperador, no lo dudó, aunque, al proceder así, olvidaba un sabio consejo de su padre, Manuel II, quien —según cuenta el historiador Esfrantzes (ed. Grecu, 320)— había advertido a su hijo que nunca ofreciese como cebo a Occidente, con vistas a atraerse su ayuda, la unión de las iglesias, ya que esto sólo conseguiría molestar tanto a turcos como a griegos. Un viajero español ya citado, Tafur, fue testigo de la llegada de ambas flotillas y del embarque del abultado contingente griego de pacíficos soldados de la fe que partió el día 27 de noviembre camino de su cita con el destino.

El 8 de febrero de 1438, el emperador, el patriarca José II, unos 20 obispos, numerosos prelados, monjes y seglares y algunas figuras del pensamien-

to tan famosas como Jorge Gemisto Pletón —en total unos 700 griegos— llegaron a Venecia; toda descripción que intentemos dar del recibimiento sería incapaz de transmitir la sorpresa de los griegos, un pueblo en plena decadencia, como ya hemos apuntado, y en cuyas arcas tan sólo había polvo y átomos de Epicuro según dijo Nicéforo Gregoras (ed. Bekker, vol. II, 790) con frase feliz. El *dux*, en el puente superior del Bucentauro, la gran nave del estado utilizada en ceremonias oficiales, salió al encuentro del emperador. Las banderas multicolores flameaban al viento, los leones de San Marcos, con el águila bizantina en medio, adornaban la proa y una multitud de barquichuelas rodeaba el navío. Las campanas de la ciudad enloquecieron de júbilo y ninguno de los griegos presentes podría olvidar jamás la escena, sobre todo al pensar que aquel poder y riqueza que a sus ojos se ofrecían eran capaces de acabar para siempre con sus angustias ante el turco. Las crónicas dicen, sin embargo, que lo único que deslució el acto fue el tiempo, ya que llovió a mares durante todo el día (Sirópulo IV.22 [ed. Laurent 1971, 218]). Sin embargo, los italianos —los odiados latinos de los griegos más extremistas— no dejaron tampoco de impresionarse y el cortejo de barbudos griegos con sus extraños ropajes causó impresión tanto en la ciudad de los canales como, después, en Ferrara y Florencia, lugar este último donde, años más tarde, Benozzo Gozzoli, en la capilla del Palazzo Medici-Riccardi, inmortalizó la entrada del emperador y del patriarca en la ciudad. Pero si asombro causaron por su exterior los griegos a los aficionados a las letras helénicas, que tanto abundaban en la península italiana y algunos de los cuales ya se habían sentado en los bancos de las aulas bizantinas en su afán de aprender la lengua de Homero, el asombro les vino por el hecho de que estos visitantes traían numerosos libros de interés cuya obtención no era fácil en aquellos tiempos. Este es el tema de nuestra charla, precisamente, y hora es ya de ocuparnos de él una vez bosquejados los detalles del decorado en que la escena tiene lugar.

En todas las épocas, cuando se han suscitado controversias religiosas, ha sido necesario acudir a la palabra escrita —si ello era posible— para corregir las eventuales desviaciones de la ortodoxia e impedir tanto malinterpretaciones como, incluso, falsificaciones interesadas. En la polémica iconoclasta, por ejemplo, con los enemigos de las imágenes en el poder y controlando la Biblioteca Patriarcal, los iconodulos debieron aplicarse a crear recursos bibliográficos independientes de los del estado —como ha señalado Cyril Mango— y, por ello, en sus propios monasterios, copiaron y recopiaron las obras que les permitirían controlar las afirmaciones doctrinales de sus oponentes e impedir cualquier manipulación de los textos. Del mismo modo, ya en los albores de las reuniones previas al concilio, el emperador encargó a una comisión que preparase las futuras discusiones y, en especial, que estudiase a fondo las obras de Nilo Cabasilas. Marco Eugénico y su discípulo Jorge Escolario fueron los principales miembros de este grupo y, además, se encargó al monje Atanasio que fuese al monte Atos a la búsqueda de manuscritos teológicos, pero su viaje no alcanzó el resultado esperado. Los latinos,

por su parte, tampoco tenían a su disposición demasiados manuscritos de teología griega; cierto es que, como el propio Besarión testimonia y sabemos por otras fuentes, poseían un ejemplar del *Adversus Eunomium* de San Basilio, obra bien conocida por el bando griego, pero, pareciéndoles esto muy poco, acordaron que los griegos les prestasen los numerosos códices que traían consigo y ellos, a su vez, prestarían los pocos que tenían y sus obras en latín. En las Actas del concilio —según señala Gill— hay testimonios de las quejas habidas sobre libros prestados que tardaban en ser devueltos y el procedimiento usual, durante el concilio, era reunirse tras las sesiones y, con los libros de unos y otros delante, compulsar las citas utilizadas, posibilitar así la labor de los secretarios, que debían dar cuenta fiel de todo lo dicho, y facilitar la argumentación que convenía utilizar en días sucesivos a la vista de una reproducción precisa de lo manifestado en anteriores sesiones.

La mayoría de los latinos —todo hay que decirlo— no sabía griego y, por ello, la necesidad de traducciones se sintió, desde el principio, con la misma fuerza que en ellos hizo presa el ansia de textos teológicos griegos. El cardenal Giuliano Cesarini, que actuó en diversas sesiones, encareció a Ambrogio Traversari lo muy útil que sería traducir al latín la obra de San Basilio ya citada y este humanista se aplicó a la tarea vertiendo algunos pasajes de ella, así como de otros escritos del santo y también de San Epifanio, estos últimos para Giovanni di Montenero; muy probablemente, fue también Traversari el autor de un florilegio de citas de Padres de la Iglesia y diversos concilios, traducidas del griego, que se utilizó con profusión en las discusiones. Pese a esto, la necesidad de preparar sus argumentos llevó también a los latinos a buscar manuscritos griegos y, a los conseguidos por sus enviados en Constantinopla, hay que añadir otros muchos; así, encontrándose Traversari en Florencia, en otoño de 1438, el papa le escribió que enviase a Ferrara todos los códices griegos y latinos que pudiese encontrar. Cesarini, por su parte, en otra misiva, le encargó que procurarse agenciarse manuscritos que contuviesen los acuerdos del séptimo concilio del 787, los escritos de Manuel Calecas (que precisamente Traversari hacía traducido para Martín V, predecesor de Eugenio IV) y el *Thesaurus* de San Cirilo de Alejandría, obra teológica sobre la Santísima Trinidad y contra los arrianos, que no debe ser confundida con el conocido diccionario que ha llegado a nuestras manos en multitud de copias. No paró ahí la cosa y Cesarini sacó a relucir en una sesión un códice propiedad de los dominicos de Rimini así como otros manuscritos procedentes de Verona y Pomposa que habían caído en sus manos. Incluso se llegó a enviar por libros a Inglaterra; en efecto, el nuncio papal Pietro del Monte escribió a Traversari desde aquellas tierras comunicándole que se encargaría de la búsqueda de ciertas obras que no se encontraban en Italia.

La necesidad de disponer de los textos sobre los que se debatía era, pues, apremiante y un incidente que Cesarini contó en su carta a Travesari ilustrará bien la situación. En la tercera sesión, celebrada el 16 de octubre de 1438, Marco Eugénico leyó diversos pasajes de las deliberaciones de los primeros siete concilios con la intención de mostrar que no era posible introducir la

menor modificación en el Credo. Mencionó el Credo de Nicea (325), las actas del concilio de Efeso (431) y otros muchos textos pero, cuando leyó algunos fragmentos tomados del séptimo concilio, Cesarini manifestó que, en un códice latino de pergamino, muy antiguo, que él tenía, en la profesión de fe del patriarca Tarasio, se contenían las palabras "*et ex Filio*". Ninguno de los presentes se sorprendió ya que Tarasio era conocido por todos, y griegos y latinos sabían que había empleado expresiones de este tenor al explicar la *procedencia* del Espíritu Santo, pero lo curioso es que Cesarini se apresuró a escribir a Traversari para contarle el incidente y decirle que hubiera dado cien ducados por poder exhibir allí un códice griego del mismo séptimo concilio en que las palabras en cuestión estaban borradas. Efectivamente, Cesarini había visto con sus propios ojos un manuscrito con las actas de los concilios sexto, séptimo y octavo que Nicolás de Cusa había traído de Constantinopla y, en él, según lo que recordaba, el pasaje estaba semiborrado, aunque se podía leer todavía. El cardenal Cesarini no tuvo ocasión de mostrar el códice alterado, pero dos son las cuestiones que nos interesa destacar en relación con este incidente; la primera se refiere al bagaje doctrinal y teológico que rodeó la disputa en torno al *Filioque*, verdadero meollo del concilio, y la segunda, de mayor interés para nosotros, toca a las razones codicológicas e, incluso, crítico-textuales esgrimidas para descalificar el testimonio de ciertos manuscritos como alterado o falsificado.

Tocante a lo primero, los latinos pensaban que la cláusula "*Filioque*", propugnada por ellos, no era un añadido al Credo sino, simplemente, un desarrollo de lo contenido ya en las palabras "*et ex Patre*", es decir, que *el Espíritu Santo proviene*, en definitiva, *del Padre y del Hijo* a la vez. Esta afirmación, como bien es sabido, era rebatida encarnizadamente por los griegos ya que, aparte de la cuestión de la discutible legitimidad de añadir algo al símbolo de la fe —aunque este algo fuese una simple coma— estaba de por medio la cuestión de cimentar en las Escrituras y en los tratados de los Padres eclesiásticos tal doctrina. Giovanni di Montenero, por los latinos, fue uno de los contrincantes que se enfrentaron a los griegos en el terreno del dogma, una vez transferido el concilio de Ferrara a Florencia a causa de la peste (la bula de traslado fue leída el 10 de enero de 1439 en Ferrara); Montenero, ciertamente, afirmó que el Espíritu Santo procedía del Padre en cuanto recibe de Él el ser y, como recibe también el ser del Hijo —argüía— es perfectamente legítimo decir que procede también del Hijo. Citó en defensa de esta interpretación un pasaje de San Epifanio (*PG* 43, col. 148B) —en la traducción latina que Traversari había hecho— pero Marco se opuso tajantemente a este modo de ver las cosas precisando que lo que San Epifanio quería decir era que el Espíritu Santo procede del Padre —sí, cierto es— pero es *dado* por el Hijo a los creyentes, que lo reciben; así era como había que entender —según él— el término *proceder* en el caso del Espíritu Santo con respecto al Hijo. No es preciso entrar en las sutilezas con que Marcos intentó legitimar los sucesivos cambios de rumbo de su argumentación; baste recordar que el códice de San Epifanio se examinó allí mismo y que el griego terminó por

afirmar que su texto no era correcto ya que faltaba una palabra. Montenero, además, había hecho alusión a un pasaje del *Adversus Eunomium* de San Basilio (*PG* 29, col. 656A); pues bien, en la tercera sesión, el 7 de marzo, Marco Eugénico afirmó también que el manuscrito de donde sacaba Montenero sus citas estaba alterado y que en Constantinopla era posible encontrar miles de códices que tenían el texto sano —el que él mismo sostenía, claro está— mientras que el otro, el falsificado, sólo aparecía en cuatro o cinco. Esta afirmación es muy interesante porque nos introduce de nuevo en el terreno de la alteración o falsificación de los textos, segunda cuestión de importancia que conviene estudiar. «Los libros» —dijo Marco, según testimonia Sirópulo en sus *Memorias* (IX.7 [ed. Laurent 1971 440])— «se falsifican los libros […] y se falsifican de muchas maneras» (νοθεύονται γὰρ τὰ βιβλία […] κατὰ πολλοὺς τρόπους νοθεύονται τὰ βιβλία)» y si ha sido posible falsificar las obras de San Juan Crisóstomo, un autor conocido de todos —continuó— ¿qué no se habrá hecho en los dominios de la patrística latina que nadie conoce ni siquiera de oídas?

Las acusaciones eran graves y, frente a ellas, Montenero sostuvo que el códice griego de San Basilio sobre el que se basaba el texto latino utilizado era bueno porque había sido traído también por Nicolás de Cusa de Constantinopla y, además, no había sido alterado, ya que, entre otras razones, no habían tenido ni tiempo para hacerlo. Añadió el orador latino que eso de alterar los textos era una práctica mucho mas común en Oriente que en Occidente, como ya el propio San Cirilo había advertido a Juan de Antioquía a propósito de la falsificación de sus propias epístolas, y concluyó con la afirmación de que, muy probablemente, el texto debió de ser alterado por los mismos griegos, después del cisma, para quitar de San Basilio *toda expresión favorable a la doctrina tradicional de la procesión del Espíritu Santo*: para terminar, Montonero dijo —no sabemos si con algo de sorna— que había sido el propio Espíritu Santo quien había conservado aquel códice donde resplandecía la verdad. Los manuscritos estaban allí; Montenero exhibió el latino, que era de papel, y el griego de viejo pergamino. ¿Que hizo Marco? El impetuoso griego no lo dudó e insistió en que el texto estaba falsificado. La falsificación —argumentó esta vez— no era solo cosa de los orientales y, para apoyar su aserto, recordó a los presentes que todo un papa, Zósimo (417-418), había intentado utilizar en el concilio de Cartago un canon de Nicea que no era sino una falsificación, según se demostró al comparar las versiones conservadas en Alejandría y Constantinopla con la utilizada por Zósimo. La partida, pues, quedó en tablas; sin embargo, el 10 de marzo estalló la bomba: en el sínodo se supo que Doroteo de Mitilene, uno de los griegos asistentes, tenía un códice de San Basilio que coincidía en todo con el esgrimido por Montenero en sus ardores exegéticos y, además, se trataba de un manuscrito muy antiguo. Para acabarlo de arreglar, Montenero aseguró que en un códice propiedad de Leonardo Aretino, habían encontrado Traversari y él una homilía sobre el Espíritu Santo escrita por San Basilio que podía compararse con el texto del *Adversus Eunomium* cuestionado por los griegos. Esto colmó

la paciencia de Marco, ya muy quebrantada; dos sesiones más tarde, en una intervención, afirmó que ya estaba bien de recurrir a falsificaciones y que traer a colación obras que nadie conocía en vez de los testimonios bíblicos, los Padres de la Iglesia o los concilios era algo intolerable. Apoyó sus argumentos en citas de San Cirilo y San Basilio y, cuando Montenero —no sabemos si, también ahora, con algo de sorna— le pidió ver el códice por el que citaba, Marcos le respondió que no lo tenía allí.

Este no es el lugar para discutir si Marco Eugénico era ya un fanático antes de presentarse en Italia o si, amargado por las sutilezas de los teólogos latinos en Florencia —como dice Donald Nicol en su estudio sobre la Iglesia y la sociedad bizantina— perdió los estribos y se comportó como tal allí, para continuar portándose del mismo modo hasta el fin de sus días. Sea como fuere, este trasiego incesante de manuscritos y su cuidadoso examen público habían conducido al griego a una situación poco airosa que bordeaba el ridículo, ya que sus argumentos en contra del texto basiliano citado por Montenero parecían no tener consistencia alguna. Por una obrita de Besarión dedicada a Alexis Láscaris años más tarde, sabemos que, en Florencia, incluido el que tenían los latinos en su poder, había seis códices del *Adversus Eunomium*, y que nada menos que cinco tenían el texto que defendía Montenero frente a uno solo —el del patriarca, según parece— que coincidía con la redacción más breve defendida por Marco. El emperador era dueño de uno, el patriarca —que se trajo consigo algunos libros cuya pista se ha podido seguir hoy día, por ejemplo, un evangeliario mencionado por Raymond Janin— tenía la copia aludida, que había conseguido en el monasterio τῶν Ξανθοπούλων, un centro religioso con el que el propio Marco mantuvo ciertas relaciones, y, finalmente, Doroteo de Mitilene poseía las restantes tres copias. Escribe también Besarión en este opúsculo que, una vez que volvió a Constantinopla, se preocupó de buscar todos los códices que pudo y, recorriendo monasterio tras monasterio, encontró que los más antiguos daban siempre con su texto la razón a los latinos, mientras que sólo los manuscritos más modernos tenían el texto más breve defendido por Marco; y, lo que es más importante, Besarión afirma que en dos códices relativamente antiguos (uno de ellos de unos 350 años y el otro aún más antiguo), las partes del texto que los latinos consideraban favorables a sus tesis estaban o bien medio borradas con tinta o emborronadas del todo. Cierto es que Besarión era un espíritu abierto y favorable a los latinos, pero no tenemos derecho alguno a dudar de sus palabras por tan inocentes motivos; además, para que no quedase duda, en la misma obra señala que quienquiera que piense que la redacción amplia del texto se debe a añadidos de latinos se equivoca ya que los textos —dice— parecen escritos por griegos que conocían bien la lengua y la doctrina anterior a propósito del Espíritu Santo. La tesis de Marco parecía derrumbarse una vez más y a ello contribuía no poco la incipiente ciencia codicológica auxiliada por la crítica textual, como demuestran las numerosas discusiones en torno a los manuscritos y su contenido recogidas

en las Actas. Pero, ¿fueron estas discusiones del todo ajustadas a los hechos, es decir, a los códices? Veámoslo con más detalle.

Por lo pronto. las afirmaciones del cardenal Besarión no parecen coincidentes con lo que los modernos estudios sobre los códices que se utilizaron en el sínodo nos dicen. Efectivamente, poco sabemos de los dos manuscritos recientes del *Adversus Eunomium* —que eran del emperador y del patriarca respectivamente y ambos escritos sobre papel— así como del códice membranáceo, es decir, de pergamino, que tuvieron los latinos a su disposición; de este último Montenero afirma en las Actas 297, 15-18 que debía de tener unos 600 años de antigüedad y que —como ya hemos dicho—, había sido traído de Constantinopla por Nicolás de Cusa (κατὰ τὴν πολιτείαν τοσαύτης εἶναι τῆς ἀρχαιότητος ὡς δοκεῖν πλειόνων εἶναι ἢ ἑξακοσιῶν ἐτῶν). No obstante, si intentamos identificarlo con más precisión, encontramos que tampoco sabemos nada más sobre él. En el más completo estudio sobre la transmisión textual de esta obra basiliana, llevado a cabo hace algunos años por Walter M. Hayes, nada se dice sobre un códice de estas características que hubiese estado en poder del cusano, de forma que es preciso seguir confiando únicamente en la palabra de Giovanni di Montenero. Frente a esto, hoy día sabemos que uno de los tres códices de Doroteo de Mitilene fue el Marcianus gr. Z 58 (*coll.* 499), del siglo IX, que pasó tras el concilio a manos de Besarión. Marco dijo que el códice que utilizaba en el concilio era muy antiguo y, por supuesto, tuvo que ser un códice con el texto más breve, admitido por los griegos. ¿Cómo casan estas afirmaciones con las de Besarión? Tenemos que pensar que el vehemente Marco Eugénico no utilizó un manuscrito reciente de papel, ya que es difícil admitir que pudiese haber sufrido un error sobre la antigüedad del códice en cuestión o que el concilio le hubiese tolerado mentira de tanto bulto en el caso de un deseo de engañar por su parte; por otro lado, si el manuscrito de papel del patriarca tenía el texto abreviado y, según Besarión, era el único de los seis en Florencia que lo tenía ¿de dónde sacó Marco su texto? ¿Dónde está el códice antiguo que utilizó ante los conciliares? La respuesta a este problema casi detectivesco no ha sido hallada todavía; en la colección de manuscritos que Besarión legó a la biblioteca de Venecia hay otro códice del *Adversus Eunomium* basiliano (Marcianus gr. Z 66), también del siglo IX, que contiene el texto aceptado por Marco. No sabemos de dónde proviene, si estuvo en Florencia o si fue hallado mas tarde en Constantinopla por el propio Besarión, pero lo que sí nos dice su simple existencia es que había códices antiguos con el texto que Marcos sostenía.

Hasta aquí hemos presentado al griego un poco como el villano de la pieza, sin embargo, este hecho da algo de verosimilitud a sus argumentos y arroja una sombra de duda sobre la exactitud de las afirmaciones de Besarión. En resumidas cuentas, lo que acabamos de decir pone bien en claro la búsqueda de códices a la que los conciliares se vieron forzados a acudir y la utilización que de ellos hicieron; cierto es que se trata solamente de literatura religiosa, pero los redescubrimientos de obras patrísticas y la labor de

traducción que llevó a cabo Traversari —como se ha dicho— son factores destacables de la transmisión de los textos griegos en esta época y, en un erudito estudio, Deno J. Geanakoplos ha señalado que este humanista tradujo mas de 20 obras patrísticas y llegó a poseer unos 18 códices de su autor favorito San Juan Crisóstomo.

Por lo que se refiere a los autores profanos a los que, con cierta licencia, podríamos llamar simplemente clásicos, diremos que el concilio, como consecuencia de la pléyade de asistentes que en él laboró y se relacionó entre sí, supuso un intercambio cultural de importancia y un estímulo para el estudio del griego entre los humanistas italianos, así como una excelente oportunidad para que los griegos conociesen los autores latinos. Fue también Traversari uno de los enviados por el papa que acudieron a recibir a los griegos a Venecia y, en una carta fechada en la primavera de ese año, 1438, nuestro humanista, desde Ferrara, escribió a su amigo Filippo dei Pieruzzi para decirle que había visto algunos de los libros que el emperador traía consigo. Habla Traversari de un maravilloso Platón, de un Plutarco, un Aristóteles, un Diodoro y un Dionisio de Halicarnaso y no puede menos que recordar que Besarión llevaba consigo también algunos libros, pero que el grueso de su biblioteca había quedado en Modón (*sed magnam librorum molem Mothone reliquisse*) y que, en ella, ocupaba puesto singular un Estrabón en dos volúmenes, obra inencontrable en Italia por aquellas fechas. Estos dos ejemplos, a los que debemos añadir los de Marco Eugénico —cuyos libros Traversari admiró— y la biblioteca particular de Doroteo de Mitilene, bastan para probar que los asistentes al concilio llevaban consigo una gran cantidad de manuscritos y que no todos ellos eran de teología. De Besarión, por ejemplo, sabemos que en Ferrara guardaba consigo un *Contra Iulianum apostatam*, la conocida obra de San Cirilo pero también textos de matemáticas y geometría y podemos sospechar que otros miembros de la delegación griega que no eran estos tres campeones (elegidos para que hiciesen de "vedettes", como Laurent traduce la frase de Sirópulo III.23 [ed. Laurent 1971, 184]: «ἵν' ὡς πρόκριτοι παρῶσιν ἐν τῇ συνόδῳ») llevaban consigo manuscritos de autores clásicos griegos que luego fueron copiados en Italia o pudieron quedar allí.

En concreto, sobre algunos de los códices del emperador, se han hecho investigaciones tendentes a su identificación; Aubrey Diller, por ejemplo, pensó que el Plutarco aludido por Traversari debía de ser el actual Parisinus gr. 1672 y, en lo que se refiere al Platón, este mismo investigador es de la opinión de que se trata del Laurentianus 59.1, la más vieja de las tres "ediciones" completas del filósofo que existen y que son, aparte del citado códice, un segundo Laurentianus, el 85.9, y el Marcianus 184. Para el códice de Aristóteles, Diller se inclina por el Laurentianus 85.1 y, hojeando las listas que R.R. Bolgar, otro investigador bien conocido, ofrece de los mss. de Diodoro y de la *Historia* de Dionisio de Halicarnaso que en aquellos tiempos circulaban por Italia, nos informamos de que, ya en 1427, el enviado papal Garatoni se había hecho copiar en Constantinopla el Laurentianus 70.34 de

Diodoro y Arriano; de Dionisio de Halicarnaso, por otra parte, sabemos que el primer manuscrito mencionado lo fue el año 1455 en el catálogo de la biblioteca del papa Nicolás V. Tanto en un caso como en otro nada conocemos que pueda ayudar a identificar estos dos códices últimos con los que el emperador Juan VIII llevó a Italia. Es de notar, sin embargo, que, de ser cierta la identificación propuesta por Diller, el Platón y el Aristóteles no permanecieron mucho tiempo en tierras italianas después del concilio, ya que Jano Láscaris, conocido copista y erudito tratante de manuscritos, los adquirió en Creta, para Lorenzo de Medici, el 2 de abril de 1492. El Parisinus de Plutarco tampoco quedó en Italia tras el sínodo y, según ha sido señalado por Diller, fue comprado en 1687 en la capital del antiguo Imperio bizantino por un embajador francés y lleva el sello de posesión del sultán Mustafá I. Finalmente, antes de la caída de Constantinopla, el joven Constantino Láscaris, copista y erudito bien conocido en España, vio en la Biblioteca Imperial (*PG* 161, col. 918A) la obra completa de Diodoro, pero no sabemos si era la que había viajado a Italia de la mano del emperador. Siguiendo con estos trabajos de identificación, es interesante destacar que, no hace muchos años, en 1972, un investigador italiano, Mario Manfredini, ha podido demostrar que la afirmación de que Jorge Gemisto Pletón había copiado algunos pasajes del Parisinus de Plutarco para su uso personal es errónea. De ser el Parisinus el códice que el emperador Juan llevó al concilio, el viejo filósofo debió de conocerlo y consultarlo, puesto que estuvo allí y era amigo del propio emperador, pero un estudio crítico demuestra que sus *excerpta* no han salido de este manuscrito.

Si ahora pasamos a considerar a los personajes secundarios del concilio, los datos que sobre ellos tenemos nos confirman en la idea de que llevaron consigo algunos libros. Juan Eugénico, por ejemplo, *nomophylax* de Santa Sofía, hermano del batallador Marco y asistente también al concilio, había entregado a un alumno suyo en Constantinopla, en 1425, un manuscrito de Tucídides; pues bien, sabemos que su alumno, que había de ser con el tiempo el primer bibliotecario de la Vaticana y que tenia por nombre Juan Tortelli, dio o vendió el códice a Juan de Ragusa, el enviado papal, que viajaba, muy probablemente con este manuscrito y otros muchos provenientes de sus compras en Constantinopla, en el mismo barco que llevó a Italia, camino de los deberes conciliares, a personajes tan conocidos como el propio Besarión, Pletón o Nicolás de Cusa, por no hablar del propio Tortelli y los Eugénicos. Juan, el hermano de Marco, fue también copista y de su letra conservamos algunos códices, copiados a lo largo de las horas sin fin de los viajes hacia y desde Italia, que prueban de nuevo que los manuscritos no debían ser mercancía extraña a bordo de las atestadas naves. Si bien Juan de Ragusa escribió en Basilea, en febrero de 1436, que no había conseguido encontrar los códices teológicos que el papa le encargó que adquiriese, su colección particular, donada al convento de los dominicos y conservada hoy en esa ciudad suiza, muestra bien que supo agenciarse excelentes manuscritos de muy diversas materias y lo mismo hizo el filósofo y erudito Nicolás de Cusa

quien, sin embargo, tuvo éxito en su misión de conseguir para el concilio algunos manuscritos teológicos que luego fueron utilizados como pieza clave de muchas sesiones conciliares, según hemos visto. Por último, tanto Isidoro de Kiev —de cuya colección de manuscritos disertó hace ya tiempo Giovanni Mercati— como el filósofo Jorge Gemisto Pletón debieron de llevar consigo algunos libros que se han de sumar a los de sus numerosos compañeros en el sínodo. No vale la pena hablar de otros asistentes y nos limitaremos a señalar simplemente, a guisa de ejemplo, que el propio Eugenio IV, aunque no puede ser considerado un auténtico humanista, poseyó una excelente biblioteca privada de 350 volúmenes, la mayor parte —cierto es— de teología; y que Juan de Torquemada, formidable adversario de Marco Eugénico en las primeras sesiones celebradas en Ferrara sobre el problema del purgatorio (y tío del famoso inquisidor), fue dueño también de otra biblioteca que ha sido estudiada hace sólo un par de años por Thomas Izbicki; en este último caso, no parece que la colección contase con ningún libro griego, siendo su contenido exclusivamente escolástico, polémico y legal.

Resumiendo: debió de existir un flujo de manuscritos griegos hacia Italia como consecuencia del concilio de Florencia y de sus prolegómenos —esto es innegable— y su influencia en el mundillo cultural de los humanistas no debió de ser en modo alguno despreciable. Cierto es, por otro lado, que Ihor Ševčenko ha señalado la necesidad de no exagerar las cosas; algunas bibliotecas, en efecto, como la Marciana de Venecia, que recibió el regalo de los libros de Besarión, vieron aumentar sus fondos merced a las adquisiciones que aquel realizó en los tiempos del concilio y más tarde gracias a los copistas de que se rodeó, pero otras, como la Vaticana, no se vieron influidas en lo más mínimo y, poco después del sínodo, esta última no poseía de los autores griegos más que unas cuantas traducciones latinas. De todas formas, libros griegos llegaron a Occidente en esta señalada ocasión y, lo que es igualmente interesante, también llegaron griegos que copiaron algunos de estos libros. Efectivamente, el concilio no sólo necesitó y consiguió manuscritos teológicos y, además, reunió en torno a sí ejemplares de autores profanos que los asistentes habían traído consigo, sino que produjo a su vez manuscritos. Como ha dicho Kenneth M. Setton, el concilio de Florencia fue el más grande seminario histórico del Renacimiento italiano y, aparte de la actividad de producción manuscrita que supone la puesta a punto definitiva de sus propias actas —tema en parte estudiado por Vittorio Peri— se produjeron códices fruto de las consideraciones crítico-textuales y exegéticas exigidas por los debates; así, se compiló en él el Laurentianus conv. soppr. gr. 603 con la ayuda de un florilegio de textos patrísticos que había sido preparado a finales del siglo XIII por el patriarca de Constantinopla Juan Beco, inclinado a la unión con los latinos; otras labores de copia, como las colecciones de actas de concilios anteriores o de opúsculos a favor o en contra de la unión de las iglesias, no deben dejar de ser citadas y Otto Kresten ha realizado una magistral investigación a propósito de los manuscritos de actas que poseyó Isidoro de Kiev. Pero, además, pese a que no tenemos

una información completa sobre las relaciones de los griegos del concilio con los círculos culturales italianos, sabemos por el humanista Pier Candido Decembrio que, en la ilustrada Florencia, la ciudad donde ya en 1397 había puesto cátedra de griego Manuel Crisoloras, los visitantes helenos copiaron manuscritos para los italianos y que sus precios no eran demasiado altos. En una carta de finales de 1439 se queja Pier Candido de que los códices que los griegos llevaron consigo eran casi exclusivamente de tema religioso y, a tenor de lo que llevamos visto, esto debía de ser verdad: no en vano la transmisión de los Padres de la Iglesia a Occidente pasa en estos tiempos por una de sus épocas doradas y la ocasión del concilio favoreció este tipo de literatura, como bien puede suponerse. Con todo, los escritores profanos que nos salen al encuentro en esta época no carecen de interés, de forma que, ya la juzguemos con optimismo fuera de toda mesura o con estrecha cicatería, la influencia del sínodo en el terreno de los manuscritos, y de la cultura por ende, es un hecho que no puede ser pasado por alto. Se ha dicho muchas veces que la impresión que Pletón causó en Florencia llevó a Cósimo de Médicis, algunos años después, a crear la famosa Academia Platónica a la que Marsilio Ficino y su obra están íntimamente unidos y, de prestar oídos a las tesis de Milton V. Anastos, la puesta en circulación del texto de Estrabón en Occidente, con motivo del concilio, contribuyó no poco al descubrimiento de América, ya que Cristóbal Colón se sirvió de algunas afirmaciones del geógrafo, por intermedio de la *Historia rerum ubique gestarum locorumque descriptio* de Eneas Silvio Piccolomini (papa con el nombre de Pío II), para elaborar los presupuestos teóricos de su viaje.

La mención de tan famoso viaje puede ser un excelente motivo para recordar que es hora ya de dar fin a nuestro periplo por tierras griegas e italianas en una época en que el acercamiento entre latinos y griegos, aunque no produjo una *unio vera*, fue tal vez una fuerza impulsora más del movimiento humanista, que se vería enriquecido con el inmenso aporte de material bibliográfico y humano puesto en movimiento por la caída de Constantinopla algunos años más tarde. No fueron tiempos de calma para el mundo griego los descritos, ni calma hubo en el concilio, pero tampoco la caída del Imperio fue tan negra tormenta para la cultura occidental que, en ciertos aspectos, casi debía estar agradecida por este doloroso suceso que puso en sus manos numerosas riquezas. Séanos aceptado terminar con estas reflexiones, poco más que un simple juego de palabras, porque, aunque estas cuestiones, dada su importancia, son merecedoras de epílogos más serios, sin embargo —como ya dijimos al principio— uno se puede permitir algunas licencias cuando se toma a los clásicos como pretexto.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

El libro básico sobre el concilio es el de Gill 1967a, que está basado en los numerosos estudios del autor sobre las fuentes (principalmente las *Actas*, editadas por el mismo investigador, Gill 1953), y las *Memorias* escritas por

Sirópulo y editadas por Laurent 1971. Para la época es de interés la obra de Nicol 1972, que traza un detallado retrato de la trama histórica. El trabajo de Sánchez Lasso de la Vega 1971 contiene las reflexiones sobre lo clásico. Para los dos viajeros españoles, la bibliografía más reciente puede verse en Bravo García 1983a. El pasaje en que Tafur describe la maltrecha biblioteca es estudiado por Manaphes 1972, 60, obra que es de utilidad por algunos otros testimonios interesantes que recoge, como el de Constantino Láscaris. El libro citado de Runciman 1970 constituye una excelente visión de conjunto, y, para los testimonios de Atanasio, de José Brienio y de otros bizantinos acerca de la decadencia del Imperio, véase Nicol 1979, 98-130 y el excelente trabajo de Ševčenko 1961. Mango 1975 contiene el estudio sobre la producción de libros en tiempo de las disputas iconoclastas. Los personajes que tomaron parte en el concilio han sido estudiados individualmente en numerosas publicaciones que no vale la pena consignar aquí; remitiremos únicamente a obras como Cosenza 1962-67, el *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (*PLP*), publicado por la Academia de Viena, y los bien conocidos *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* y *Dictionnaire de Théologie Catholique* publicados en París. Para la controversia acerca del *Filioque* los capítulos que al asunto dedica Gill 1967a son muy importantes y una explicación histórica de conjunto de este y otros conceptos teológicos se encontrara en Meyendorff 1974; para las citas patrísticas es de mucho valor el estudio de Boularand 1962. Otros trabajos citados en el texto son Janin 1969 para las iglesias de Constantinopla y Hayes 1972, cuyas informaciones sobre algunos mss. deben ser completadas con las observaciones de otra obra de gran interés, la de Kresten 1976. Así mismo, citamos también los estudios de D. J. Geanakoplos, "The last step: Western recovery and translation of the Greek Church Fathers and their first printed editions in the Renaissance" en Geanakoplos 1976, 265-280, Diller 1954a, Bolgar 1954, Manfredini 1972, Mercati 1926, Izbicki 1981, Ševčenko 1955, Setton 1956, Peri 1976 y Anastos 1952. Para los manuscritos de Juan de Ragusa, véase Vernet 1961 y Hunt 1966; sobre la colección de Nicolás de Cusa, es de interés Maniese 1962. Para lo referente a las relaciones entre diversos personajes asistentes al concilio que viajaron juntos en las naves papales hay observaciones de interés, en lo tocante a sus manuscritos, en Sicherl 1966; el ambiente cultural de la época y, sobre todo, la actividad de algunos copistas (Juan Eugénico en especial) ha sido estudiado por nosotros en Bravo García 1983c, 1983d y 1984c. En el terreno de las falsificaciones mencionadas, son de mucho interés tanto Nicolópulos 1973, como Aldema 1966. Finalmente, para la crítica textual y las discusiones sobre los mss. es básica la obra de Gill citada y de utilidad sobre la terminología y el proceder de esta filología primitiva, en lo que toca a los mss. también, es Easterling 1977. Sobre el florilegio mencionado puede verse Ortiz de Urbina 1938 y las reflexiones finales no andan muy lejos de las que Eneas Silvio Piccolomini, en una carta del 12 de julio de 1453, envió a Nicolás V (véase Pertusi 1976, 46, líneas 30-35 y Nicol 1979, 115-116): lo que más le dolió al futuro papa fue la destrucción de las obras de arte y, sobre todo, la pérdida

de libros. Notas de interés acerca de la transmisión de la patrística griega pueden encontrarse en Stinger 1977 y un excelente resumen sobre diversos aspectos del *Adversus Eunomium* puede verse en Sesboüé - de Durand - Doutreleau 1982, 9-136. Para terminar, señalemos a título de curiosidad que la llegada a Venecia del emperador Juan VIII —«el viaje de Juan Paleólogo es una de las mayores y más luminosas odiseas que hay en la memoria humana», nos dirá— está descrito con soberbia prosa por Emilio Castelar, ed. García Mercadal 1964.

III
EL VIAJE DE LAS IDEAS

III.1. ASPECTOS DE LA CULTURA GRIEGA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DURANTE LA EDAD MEDIA

Hace algunos años, justificando frente a la opinión de Arnaldo Momigliano un trabajo anterior, Giulio Puccioni publicó un artículo[1] en el que pasaba sumaria revista a los estudios sobre la influencia bizantina —y griega en general— sobre la Edad Media occidental. Desde entonces hasta la fecha, la investigación sobre esta cuestión no ha cesado y hoy día, gracias a la labor de Walter Berschin,[2] contamos ya con una síntesis lo suficientemente detallada como para darnos cuenta de lo mucho que se ha hecho y de lo que queda por hacer en parcela tan importante y amplia a la vez. Es nuestra intención, en las páginas que siguen, exponer de una forma muy breve cuál fue el nivel de conocimiento de la cultura griega de que disfrutó la Península Ibérica en el alto Medievo y, a la vez, indagar, de la mano de los expertos en el tema, si nuestros escritores leían o no el griego, si se copiaban manuscritos en esta lengua y, en último lugar, la importancia y origen de algunas de las traducciones que circularon por estas tierras, portuguesas y españolas hoy.[3]

Según ha señalado Díaz y Díaz[4] la idea de que una formación tradicional era buena para el cristiano —que se halla en Casiodoro y Gregorio Magno,[5] entre otros—[6] fue un acicate para los dirigentes hispanorromanos; «frente a

---

[1] Puccioni 1978.

[2] En especial, Berschin 1969-70 y 1980, ambos trabajos con riquísima bibliografía.

[3] A estos temas, y bajo una perspectiva más amplia que englobaba toda Europa, hemos dedicado una ponencia en el II Congreso Internacional (Asociación hispánica de literatura medieval), celebrado en Segovia en octubre de 1987, de la que recogemos aquí lo que a la Península toca. Señalemos, por otra parte, que, para una información precisa acerca de los autores hispanos que escriben en latín (hasta el año 1350) es de mucha utilidad Díaz y Díaz 1958-59; una visión general, con buena bibliografía, puede encontrarse en Madoz 1949 y Moralejo 1980. Recientemente publicado, el grueso libro de Ferreiro 1988 es, sin duda, el instrumento bibliográfico mas útil de que disponemos para los siglos V a VII.

[4] Díaz y Díaz 1976, 13.

[5] En concreto, acerca de estas ideas en este autor, puede verse Dagens 1979, 50-54.

[6] Debe notarse al respecto que, como es lógico, la sabiduría pagana debía estar supeditada a la cristiana; a este propósito, Jeauneau 1975, 20, n. 5, llama la atención sobre la fortuna de que gozaron en la Edad Media los textos de las Sagradas Escrituras que servían para justificar la utilización de la cultura pagana por los cristianos: por ejemplo, la "bella cautiva" de *Deuteronomio* XXI, 10, 13, pasaje utilizado por San Jerónimo y San Isidoro. Recordemos aquí que en España, muchos siglos después, también tuvo este tópico su importancia; véase, por ejemplo, Gimeno Casalduero 1977, 60, donde se nos habla de

los godos, encastillados en su praxis arriana, carentes de una tradición cultural parangonable con la clásica» —escribe este estudioso— «los hispanorromanos —en su mayoría católicos— van a alzar como bandera la cultura latina». Esta nueva actitud, poco clara todavía en Leandro de Sevilla, es mucho más notoria, sin embargo, en Isidoro. Pero notemos que estamos hablando de cultura latina[7] (y no de griega en concreto), lo que equivale a decir, simplemente, cultura greco-romana en latín. ¿Y qué podemos añadir acerca de la profundidad de esta cultura? La verdad es que, de acuerdo con la opinión de los especialistas, más que una cultura clásica es realmente una mera erudición clásica.[8] Braulio de Zaragoza, por ejemplo, nunca cita de primera mano y se limita a acudir a San Agustín o a San Jerónimo normalmente, para proveerse de material clásico,[9] sin pararse a consultar los manuscritos de autores latinos que, por los catálogos que se pueden hacer,[10] sabemos que había en la Península en esa época.[11]

Por lo que toca a Isidoro, las conclusiones de Díaz y Díaz no se apartan mucho de lo dicho;[12] salvo en las *Etymologiae,* «donde lo exige el método y los precedentes del trabajo» —escribe— «los autores más frecuentemente citados son los eclesiásticos, especialmente los más ricos en doctrinas antiguas, como Jerónimo, Agustín, Fulgencio y pocos más». Por otro lado, añade, «la casi totalidad del conocimiento de los autores clásicos se debe a manuales, escoliastas, antologías, escritores posteriores, comentaristas, siendo general la regla ya bien establecida de que Isidoro imita o copia los autores que no siempre cita por su nombre, mientras que la presencia de citas nominales implica casi siempre un tratamiento de segunda mano».[13] Sea lo que fuere,

---

Juan de Mena y del uso que hace del pasaje de la cautiva antes citado. De Juan de Padilla, en cambio, Gimeno Casalduero 1977, 61, señala que, en su *Retablo de la vida de Cristo,* este poeta rechaza la poesía profana con los siguientes versos: «Dexa, por ende, las falsas ficciones / de los antiguos gentiles salvages, / las quales son unos mortales potages / con altos y dulces sermones.» El tema resulta, pues, de cierto interés en nuestra literatura.

[7] No nos interesa tratar aquí el origen de esta influencia latina, sus fuentes; Díaz y Díaz 1976, 20, advierte sobre la inexactitud de pensar que se trata de un poso dejado en nuestro suelo desde los primeros tiempos de la conquista romana. Más bien, en su opinión, son Roma, el norte de África y las Galias los puntos de donde vienen estas influencias. «A lo largo del siglo VI, sobre todo» —escribe— «la influencia de personajes y libros desde África fue continua: y favoreció grandemente acicates más extraños para una cultura nacional como los elementos bizantinos y siríacos que en la liturgia y arqueología reclaman los entendidos.» Véase, en general, Pertusi 1964, 94 y 127-128.

[8] Véase Díaz y Díaz 1976, 31; en general, es muy útil también Díaz y Díaz 1975.

[9] Díaz y Díaz 1976, 31, remitiendo su autor al trabajo de Madoz 1953; destaquemos el hecho de que tampoco San Agustín tuvo gran reputación como helenista (véase, por ejemplo, Villa 1952).

[10] Sobre los métodos para saber aproximadamente con qué libros contaban las bibliotecas de entonces, véase, entre otros, Díaz y Díaz 1982, 92.

[11] Díaz y Díaz 1976, 33.

[12] Díaz y Díaz 1976, 33.

[13] No sólo en Isidoro, sino en todos los demás escritores de la época, afirma Díaz y Díaz 1976, 38, «se deja observar una misma característica, la necesidad de síntesis, de erudición y el gran desarrollo de la *auctoritas* frente al libre ejercicio del espíritu, cuyos hallazgos sólo resultan adquiridos si pueden ofrecerse avalados por un escritor anterior al que le sea reconocida autoridad». Hay que recordar, por otra parte, que en Isidoro, que sigue a San Jerónimo, la literatura se divide básicamente en *excerpta, homiliae y volumina,* estos últimos de mucha mayor importancia que los otros («*homiliae autem ad vulgus loquuntur,*

los autores que salen a colación son en su mayoría autores religiosos, de forma que, de una manera sintética, como ya se ha adelantado, podría decirse que la cultura de la España visigótica es más bien cristiana y de erudición que clásica propiamente dicha.

Pero, además, la presencia de huellas de la cultura antigua —sea cual sea su procedencia (directa o indirecta)— no debe hacernos olvidar, por otro lado, que el espíritu que anima la actividad intelectual de Isidoro y de su círculo es básicamente diferente al que anida en las obras antiguas que se citan. Isidoro —como trae a colación V. Cantarino—,[14] en las reglas para sus monjes escribe que estos deben guardarse «de leer los libros de los paganos y herejes. Más vale ignorar sus perniciosas sentencias que caer, por conocerlas, en los lazos del error». No muy diferente opinión puede extraerse de sus *Sententiae*, donde se nos dice con toda claridad: «los gramáticos son preferibles a los herejes. Pues los herejes brindan a los hombres, al tratar de persuadirles, un sorbo de jugo mortífero; en cambio, las enseñanzas de los gramáticos pueden incluso ser útiles para la vida, si se reservan para usos mejores».[15] De la cultura antigua, por lo tanto, poco cabe esperar más allá de su papel de auxiliar o propedéutica de la verdadera cultura, la cristiana.[16]

¿Qué podemos decir ahora de los textos griegos en suelo hispano? Claro está que muy poco y, por supuesto, absolutamente nada de una posible producción escriptoria en griego. Es bien conocida, ciertamente, la presencia griega y también siria en la Península ibérica, en los siglos VI y VII, merced a las inscripciones,[17] e igualmente lo es la presencia bizantina en España.[18] Sin embargo, pocos datos pueden obtenerse a partir de estos hechos con vistas a aclarar la cuestión planteada aquí. Pascasio de Dumio, a fines del siglo

---

tomi vero, idest libri, maiores sunt disputationes», *Et.* VI, 8, 1-2); véase Fontaine 1959, vol. II, 765, donde se define la cultura de esta época como una «civilisation du *Digest avant la lettre*», y Petrucci 1977, 24. Sobre el concepto de *auctoritas* y su importancia en la Edad Media puede verse, entre otros, Chenu 1957, 335-337 y, sobre la cuestión de las fuentes de Isidoro, tiene interés Fontaine 1961 y es útil la información contenida en Hillgarth 1983, 845-854. Por lo que se refiere a la identificación de las obras clásicas que en Sevilla podían leerse, recordemos la cautela con la que debe procederse al respecto según Reynolds - Wilson 1987, 328, han señalado, resumiendo puntos de vista de la bibliografía reciente. En definitiva, «los autores paganos eran consultados, no leídos; o dicho con otras palabras» —citamos a Díaz y Díaz 1982, 83— «se podía llegar a ellos a través de pequeñas citas, antologías o resúmenes».

[14] Cantarino 1986, 51.

[15] Véase Cantarino 1986, 52, y, en general, Riché 1962, 342 ss.

[16] «La Iglesia» —escribe Cantarino 1986, 51— «parece, ya a fines del siglo VI, haber conseguido establecer un reino cristiano y una doctrina cristiana no exenta, es cierto, de las formas del clasicismo de Roma, pero independiente de su espíritu pagano. Es notable, aunque, al mismo tiempo, característico» —continúa— «el tono de displicente distancia con que, a veces, se habla de la 'rusticidad' de los paganos y su cultura». Observaciones sobre las disculpas que, regularmente, emplean los escritores cristianos de la época para excusar su utilización de los artificios retóricos normales que sirven para embellecer la prosa latina, pueden verse en Cantarino 1986, 85 ss.

[17] Véase referencia bibliográfica a esta cuestión en Díaz y Díaz 1976, 52, n. 86 y 1982, 56, n. 152; igualmente Pertusi 1964, 127-128.

[18] Breve introducción a esta época encontrará el lector en Thompson 1971, 365-383, con bibliografía.

VI, tradujo las *Vitae patrum*[19] y, muy probablemente, el dominio del griego lo consiguió frecuentando a su maestro San Martín de Dumio, [20] que había visitado las tierras de Oriente; sin embargo, nada autoriza a pensar que los textos estuvieron alguna vez en la Península en su lengua original.[21] De Isidoro, por el contrario, sólo puede decirse que su conocimiento del griego es harto problemático y lo mismo de Julián de Toledo;[22] «creo sinceramente que cuanto se afirma de conocimiento suficiente de griego por parte de nuestros autores, no puede pasar de una conjetura, con fundamento más o menos revisable», manifiesta Díaz y Díaz.[23]

No podemos entrar en esta exposición, tan condensada, en valoraciones o ejemplificaciones de las diversas huellas de la cultura greco-romana que aparecen en estos escritos;[24] nos limitaremos simplemente a tratar de manera muy breve algunos puntos, aparte de los ya expuestos, que tienen cierto interés. En primer lugar, ya que no parece haber libros griegos, ni importados ni realizados en el país, las traducciones han de ocupar su puesto al servicio de la erudición un poco más profunda que la hasta ahora descrita, si es que realmente aquella existió.

Un caso destacado es el de la transmisión de la medicina.[25] Díaz y Díaz[26] ha señalado que el ms. Bern, Burgerbibliothek, F 219 (3) + Paris, BnF, lat. 10233 [= *CLA* 5 592), códice en uncial de fines del siglo VII que todavía en el siglo VIII permanecía en nuestras tierras, quizás en suelo árabe, emigró pronto a Italia. Su contenido es de interés: Oribasio, *De podagra* de Rufo Efesio[27] y algunos tratados médicos menores que, sin lugar a dudas, se debían leer en nuestra península en época visigótica y, muy en concreto, en Toledo, de donde parece provenir el manuscrito. Un segundo ejemplo es el que ofrece el Paris, BnF, nouv. acq. lat. 203, códice en minúscula y uncial del siglo VIII-IX (*CLA* 676) con diversas traducciones de Hipócrates; para Díaz y Díaz —que se opone a las conclusiones de Lowe, el benemérito editor de los

[19] Información sobre la traducción latina de estos escritos puede encontrarse en Philippart 1974 y, para los diversos elementos constituyentes de estas *Vitae* (no sólo biografías sino también colecciones de sentencias y otras cosas), véase Berschin 1980, 78-81 y 119.

[20] Martín nos ha dejado también una colección de *Sententiae Patrum Aegyptorum* y bajo su nombre corre una traducción de una colección de cánones griegos; este material hagiográfico, pues, se cultivó bastante en la Península y baste recordar aquí que, a mediados del siglo VII, Valerio del Bierzo escribió otras *Vitae patrum* que contienen las vidas de los santos griegos, aunque —en opinión de Berschin 1980, 119— no se sabe exactamente si son producto del círculo de traductores creado por Martín o vienen de Italia. Sobre Martín, en general, véase recientemente Fontán 1986-87; sobre el material hagiográfico común a Oriente y Occidente en los siglos VI-VII véanse las reflexiones de interés en Petersen 1984.

[21] Véase Geraldes Freire 1971 y Díaz y Díaz 1975, 135.

[22] Véase Díaz y Díaz 1976, 52-53, con bibliografía.

[23] Díaz y Díaz 1976, 53. Para Rodríguez Seijas 1948, sin embargo, Isidoro no sólo conocía el griego, sino también el hebreo, siríaco, egipcio y gótico y Cirac Estopañán 1939, 136, señala que la cultura isidoriana tenía raíces bizantinas junto a las latinas; véase Hillgarth 1983, 353, n. 79.

[24] Aparte de la bibliografía citada, puede verse, por ejemplo, Madoz 194.

[25] Información bibliográfica reciente sobre las traducciones latinas de la medicina griega puede encontrarse, entre otros, en Mazzini 1981 y Vázquez Buján 1986.

[26] Díaz y Díaz 1975, 148 y 1976, 63-64.

[27] Para las traducciones latinas de esta obra, véase Mörland 1933.

Codices Latini Antiquiores— el códice en cuestión, con «síntomas visigóticos», podría ser copia de un códice visigótico y «ello nos llevaría, pues, a comprobar, de esta manera, la existencia de un códice hipocrático español».[28] Finalmente, el ms. Glasgow, Hunterian Museum, T.4.13, del siglo VIII-IX, con tratados médicos en latín, podría ser también de factura hispana.[29]

En otro orden de cosas, Jacques Fontaine,[30] basándose en la definición del número impar que da Isidoro *(Et.* III, 5, 6), parece considerar la posibilidad de que este autor tuviese acceso directamente a una versión de las *Elementos* de Euclides hecha en el norte de África;[31] de todas formas, esto no haría —aun siendo cierto— sino rubricar la afirmación ya sostenida por numerosos investigadores de que Isidoro no conoció mucho de la filosofía griega y de que, lo conocido, lo fue indirectamente.[32] Nada tiene esto de extraño ya que, a lo largo de toda la Edad Media occidental, el conocimiento de la filosofía griega fue muy incompleto y, a veces, meramente anedóctico. La *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso, por ejemplo, obra de un médico de Alfonso I el Batallador nacido hacia 1060 en Aragón, de familia judía, contiene numerosos temas clásicos, algunos tomados de la filosofía, como son diversas referencias a Sócrates, Diógenes, sentencias de Platón y Aristóteles, etc.; la procedencia de este material —como es lógico esperar— es de muy difícil investigación, pero Moralejo recuerda que vuelve a salir por doquier en Boccaccio, Chaucer, don Juan Manuel, Cervantes y otros autores.[33]

En un trabajo nuestro todavía inédito[34] señalábamos cómo Otón de Freising (siglo XII), en su *Crónica*, pensaba que Sócrates se había suicidado por abatimiento o bien porque las cosas no le eran especialmente favorables y traíamos a colación la opinión de Vicente de Beauvais (siglo XIII), que, en su *Espejo doctrinal*, aunque sabedor de que el filósofo fue condenado a muerte, aventuró la hipótesis de que Sócrates había bebido la cicuta sin esperar a su verdugo «*aut amare popularis glorie aut timore maioris pene*».[35] Más alejados de estas fantasías, los florilegios de filosofía —pensemos, por ejemplo, en las conocidas *Auctoritates Aristotelis* (compuestas entre 1267 y 1325), cuya

[28] Díaz y Díaz 1976, 64.

[29] Díaz y Díaz 1975, 148.

[30] Fontaine 1959, vol. I, 442; la cosa es dudosa ya que, como señala el proprio Fontaine, la historia de las traducciones latinas de Euclides es «extrêmement fragmentaire et obscure».

[31] Esta zona, como es natural, sufrió una influencia apreciable por parte del Imperio bizantino, lo que se transluce en el arte y otros aspectos culturales; véase, en general, Duval 1971.

[32] Véase Jeauneau 1975, 32-33 y, en general, Fontaine 1959, vol. II, 707-703.

[33] Moralejo 1980, 70; Deyermond 1973, 77, asevera que todavía «no se han dilucidado con exactitud las fuentes de la obra". De mucho interés es Lacarra - Ducay 1980.

[34] "Bizancio y Occidente: dos mundos en contacto", en prensa.

[35] Véase para estos testimonios Loomis 1906, 63, n. 3; aunque no se trata de un ejemplo que tenga que ver con la filosofía, recordemos aquí, como un caso más de desconocimiento de las letras antiguas por parte de escribas y escritores, la curiosa palabra medieval "*bannita*" (= *syllaba*). Como ya estudió Bishoff 1981, vol. III, 243-247, dado que en muchos manuscritos de las *Etimologías* las palabras en griego están escritas en caracteres latinos, fue muy facil pasar de una transcripción «nam syllaba dicta est *apo tou syllambanein ta grammata» (Et.* 1, 16, 1) al extraño término *bannita*.

edición y estudio, a cargo de J. Hamesse,[36] tanto ayuda a comprender cómo funcionaba este género de obras, proporcionaban una información en cierta manera bastante útil y precisa a quienes los consultaban; pero debemos tener en cuenta que la inmensa mayoría de los que citaban *auctoritates* no debían acudir a estas, sino limitarse a tomar lo que enciclopedias como las de Beauvais o Lattini les ofrecían.

No podemos extendernos más sobre la historia cultural de nuestra península en estos siglos; ni siquiera en la época de mayor influencia residual de la cultura greco-romana o de la bizantina, tenemos noticias de que existieran códices griegos, y las traducciones y ecos, con algunas excepciones, parecen provenir de florilegios, antologías o de cualquier otra fuente que no sean los textos originales. Más adelante, la situación parece cambiar; Cataluña, en el siglo X, se convierte en zona de intercambio de influencias culturales carolingias, que vienen del norte, y árabes procedentes de otras partes de la Península.[37] Gerberto de Aurillac,[38] futuro papa Silvestre II (999-1003), por ejemplo, pasa tres años en Vic y el monasterio de Ripoll destacará en estos mismos años con una labor erudita «anuncio de las grandes traducciones científicas del árabe a partir de finales del siglo XI» que dice José Luis Moralejo;[39] nos hallamos sin embargo, en tiempos de Alfonso el Sabio, en el dominio de las traducciones de obras griegas a partir del árabe y no del griego mismo, asunto en el que no podemos entrar aquí.[40]

Por lo que se refiere a la zona leonesa, finalmente, señalemos que «el letrado autor de la traslación de San Isidoro a León» —según ha notado Díaz

---

[36] Hamesse 1974. El volumen colectivo VVAA 1982 proporciona una bibliografía general de interés sobre estas obras y, para lo que se refiere a Aristóteles, puede consultarse el excelente trabajo de Schmitt 1987, donde se pasa también breve revista a los precedentes medievales.

[37] Véase, en general, Menéndez Pidal 1956, 33-60 y Sánchez Albornoz 1974, 183-206.

[38] Sobre él puede verse ahora Riché 1987; aunque Gerberto, según parece, no sabía ni una palabra de griego, hubo sin embargo por aquellos tiempos en Cataluña algunos clérigos que, de cuando en cuando, introducían en sus latines alguna palabra en esta lengua. En una signatura de un códice de 1001, uno de estos monjes escribió «*Petrus ὑποδιάκονος scripsit, quamvis incultus graeco sermone*» (véase Lemerle 1971, 17, n. 24).

[39] Moralejo 1980, 59, con indicaciones bibliográficas. Es curioso señalar aquí, sin embargo, la mención de un "*Plutargus*" *(sic)* en un inventario de Ripoll del siglo XI; la cita, probablemente, reposa sobre la confusión de un título "*Plt*" (= *Psalterium).* Véase Manfredini 1987, 1002, n. 6, con bibliografía.

[40] Una visión general de la situación, más o menos actual, de los estudios sobre las traducciones árabes de España y de fuera de ella puede encontrarse en D'Alverny 1982; bibliografía abundante de índole más general puede hallarse en Klein-Franke 1980 y Steinschneider 1956. De todos modos, aunque la importancia de las traducciones árabes hechas en nuestra patria no puede ser negada, tampoco hay que olvidar, por un lado —como ha señalado la propia D'Alverny 1982, 458—, que, al poco tiempo, incluso antes de que Miguel Escoto fuese a Italia, ya se conocían allí estas traducciones; por otro —en opinión de Minio Paluello 1966, 61— antes de que llegase la primera traducción árabe ya casi estaba completa en latín, hecha del griego, la traducción del *Corpus aristotelicum* (se exceptúan el *De caelo,* parte de las *Meteorologica* y de los libros de zoología). Esta idea, que en modo alguno es nueva y ya fue defendida por A. Jourdain en 1817 (según Berschin 1980, 17), no lleva a Minio Paluello 1966, 58, a otra conclusión que no sea la de rebatir la vieja opinión de que el renacimiento occidental del aristotelismo en los siglos XII y XIII se debe a la importación de las obras del Estagirita en árabe, primero del Oriente y luego de España; para él esto no pasa de ser una leyenda que «svisa la verità e confonde la prospettiva storica».

y Díaz—[41] «que escribe poco después de 1063, cita dos versos del Homero latino. Pues bien, no solamente no conocemos ningún ejemplar de este poema en aquellos tiempos, sino que ni siquiera quedan copias posteriores del mismo»: ya que no del Homero original, ni tampoco de una traducción latina o vernácula, estos restos del poema de Baebio Itálico deben bastarnos como muestra de una cierta pervivencia cultural, muy lejanamente griega eso sí, por estos pagos.

Ya entrados en el siglo XII, no parece tampoco que la cultura griega reciba una especial revitalización en nuestro suelo; como ha escrito Nepaulsingh,[42] «the position of medieval Spain with regard to *pagan* books is not yet quite clear and may never be satisfactorily clarified, because of a poor supply of surviving documentation». Los estudios de Francisco Rico,[43] Charles Faulhaber[44] y Janet A. Chapman[45] son traídos a colación por este autor a propósito de la idea, hoy corriente, de que, si bien mucho de lo escrito en esta época se ha perdido, tampoco hay que hacerse ilusiones de que se escribiese demasiado o, al menos, tanto como algunos estudiosos piensan. Desde luego —es la conclusión general— ni Bobbio, St. Gall, Fulda ni otros grandes monasterios europeos, entre los que hay que incluir también al de Ripoll, parecen haber tenido su contrapartida en tierras gallegas, leonesas o castellanas.

Si seguimos en nuestro rápido recorrido por las letras peninsulares, ateniéndonos más ahora a lo español, hay que señalar con Ottavio di Camillo[46] que «los orígenes más remotos del renacer de la Antigüedad clásica en España se encuentran en la evolución, en el siglo XIV, de la tradición intelectual propia, estimulada por el contacto cultural con Aviñón».[47] A fines del siglo XIV, por otro lado, crece el número de traducciones de obras clásicas, especialmente de obras latinas, y ello se debe fundamentalmente a la penetración de la cultura italiana por Cataluña y Aragón.[48] Hay también

[41] Díaz y Díaz 1975, 162.

[42] Nepaulsingh 1986, 209.

[43] Rico 1969.

[44] Faulhaber 1972.

[45] Chapman 1976.

[46] Di Camillo 1976, 24.

[47] Para la continuidad de la tradición clásica en Occidente fue una ventaja el traslado de la curia papal de Aviñón (1309-77), donde, como es bien sabido, estuvo Petrarca. Véase Reynolds - Wilson 1987, 168: esta ciudad, en efecto, «estaba bien situada para poder ser un punto de contacto cultural entre el Norte y el Sur, y la atracción a la corte papal de hombres de diferentes nacionalidades y puntos de vista intelectual tuvo importantes consecuencias. En especial, los legistas y eclesiásticos instruidos, cuyo creciente interés por los textos clásicos demandaba un mayor conocimiento del mundo antiguo que el que les había proporcionado su educación escolar, empezaron a hacer uso del legado medieval del Norte.»

[48] Véase Monfrin 1964, 242; de todas formas, «aunque el primer contacto documentado que se conoce entre un escritor de la Península y un humanista italiano» —escribe Russell 1985, 57— «lo constituye una carta de Coluccio Saluttati a Heredia [es decir, al famoso Gran Maestre de los Hospitalarios Fernández de Heredia] hacia 1392, solicitando de este una copia de su traducción de Plutarco del griego al aragonés, y a pesar de las estrechas relaciones políticas entre los países de la Corona de Aragón en la Península y en Italia, fueron […] los hombres de letras castellanos quienes, al desligarse por completo de su dependencia inicial de las traducciones francesas, establecieron relaciones individuales

algunas traducciones de obras griegas y, así, a partir de la mitad del siglo XV, se podían leer en España gran parte de la *Ilíada tal* vez traducida por el hijo del marqués de Santillana),[49] el *Fedro* y el *Axíoco* platónicos (traducidos por Pedro Díaz de Toledo[50] sobre la versión latina de Leonardo Bruni) y diversas obras aristotélicas que sería interesante estudiar para saber si «ont été faites sur les versions médiévales ou sur les versions humanistiques italiennes du XVe siècle».[51] Notemos de pasada que, en Italia, el auge de las traducciones se debió, sin duda, a razones muy diferentes; la actividad traductora medieval y del primer humanismo en tierras italianas, escribe Pertusi, «è da collegare piuttosto con la conoscenza *scolastica* della lingua greca antica, che si mantenne con maggiore o minore fortuna, ma in ogni caso senza interruzioni di sorta, al meno a partire dal sec. IX»;[52] en nuestra patria, sin embargo, el conocimiento del griego brillaba por su ausencia.

De los historiadores castellanos del siglo XIV y la primera mitad del XV, por poner un ejemplo especialmente ilustrativo, R. B. Tate nos dice que «su formación era limitada, leían a los clásicos en traducciones, si es que los leían, y su horizonte cultural estaba limitado por la Meseta».[53] Cierto que Alfonso García de Santa María era diferente, que se carteó con Leonardo Bruni y Pier Candido Decembrio[54] y que, además, escribió en latín, pero su personalidad no pasa de ser, junto a alguna más, la excepción que confirma la regla. Algo no muy diferente, en principio, podría decirse de Rodrigo Sánchez de Arévalo y su obra histórica en la que, por primera vez, aparecen en una historia española los nombres de Heródoto, Polibio y Estrabón; no obstante — como ha estudiado también Tate,[55] no hay que olvidar que se trata, precisamente, de «tres textos traducidos recientemente al latín por Valla, Perotti y Guarino, y empleados por Eneas Silvio en su historia, sin terminar, de Europa y la cosmografía del mundo», lo que, una vez más, nos habla de la difusión que habían alcanzado ya las traducciones y, al tiempo, del desconocimiento del griego por parte de los autores españoles.[56] La situación de

importantes con Florencia y con los humanistas florentinos.» La alusión de Russell a las traducciones francesas se ve explicitada por el hecho de que, como se sabe, el propio Gran Maestre Juan Fernández de Heredia no siempre acude a los textos originales sino que, en ocasiones, se conforma con recurrir a una traducción francesa. Algumas notas y bibliografía sobre las traducciones medievales europeas — en especial de obras literarias — y su estudio pueden verse en Buck 1976, 11-18.

[49] Véase, en general, Cátedra 1983 y Saquero - González Rolán 1988.

[50] Véase, entre otros, Di Camillo 1976, 126 y Rubio 1934, 41-42.

[51] Monfrin 1964, 245.

[52] Pertusi 1964b, 480.

[53] Tate 1970, 70-71.

[54] Sobre la fortuna de algunas traducciones de este humanista en nuestro país, véase Bravo García 1975 y 1977.

[55] Tate 1970, 83.

[56] Un último ejemplo de lo que decimos nos es ofrecido igualmente por Tate 1970, 169. Nacido en torno a 1421, Joan Margarit es un historiador de cierta originalidad que vivió en Roma y estuvo al tanto de la cultura humanista; pues bien, «sin las dotes de erudito de Bruni y sin ningún conocimiento de la lengua, mostró una indiscutible devoción, igual que los poetas y eruditos de la corte de Juan II de Castilla, por cualquier palabra griega que oyese pronunciar. Por eso, en su prólogo» —nos dice Tate— «a fin de dar el tono de su historia, Margarit exhibe, con aire de prestidigitador, una serie de fuentes

todas formas —exceptuando el sur de Italia—, no había sido muy diferente en la mayor parte de la Europa medieval; el conocimiento de la lengua griega había decaído notablemente —esto es innegable— y hay que esperar a los nuevos vientos renacentistas para que se despierte de nuevo el gusto por estos estudios y se extienda poco a poco a otros países con renovado vigor. En resumidas cuentas, las pocas pinceladas que hemos dado para retratar toda una larga época nos llevan a unas conclusiones que parecen bastante negativas; de todas maneras —lo repetimos— una ojeada al resto de Europa en la alta Edad Media nos revela que, igualmente, el griego era muy poco conocido y que, si exceptuamos la Italia del sur, en pocos lugares se podía emprender la lectura, traducción o copia de las obras griegas. "*Graecum est, non legitur*", se solía decir, y las tierras de Hispania no fueron una excepción en este sentido.

consultadas que le habrían convertido en el humanista más eminente de su tiempo si realmente las hubiese podido consultar. Hiparco, Eudoxo, Eratóstenes, Timeo, etc., eran nombres de autoridad; pero su utilización es raramente confirmada por el material contenido en el cuerpo del texto.»

III.2. BIZANCIO Y OCCIDENTE EN EL ESPEJO DE LA CONFRONTACIÓN RELIGIOSA

Hace ya casi cincuenta años, Henri Grégoire[1] escribió que la Iglesia en Bizancio dominó a un tiempo tanto la vida social como la política, la de las letras y las artes y, por supuesto, la vida religiosa.[2] Las huellas de este dominio, o mejor, los resultados que la preponderancia de lo religioso en sus múltiples aspectos (organizativos, teológicos, éticos, litúrgicos…) dejó en la civilización bizantina en el ámbito social y político son bien conocidas; pero aún hay más: pueden seguir viéndose incluso hoy día. Grégoire, por ejemplo, entre otros aspectos dignos de tenerse en cuenta, considera oportuno señalar que «la falta de entendimiento que, tras la unificación de Yugoslavia, aún divide a croatas y serbios fue el resultado, analizándolo a fondo, de una brecha entre la Iglesia bizantina y la de Roma, que data del año 1054».[3] ¿Qué ocurrió en esta fecha? Como es bien sabido, este año se ha venido considerando en los libros de historia el del inicio del cisma definitivo que apartó a los griegos de los latinos. El día 16 de abril de 1054 se presentó en Santa Sofía el cardenal obispo de Silva Candida, Humberto de Mourmontiers (1010-1063), acompañado de otros legados papales, para depositar sobre el altar

[1] Grégoire 1949, 86-135.

[2] Claro está que no es el único; por citar sólo unas cuantas opiniones similares más recientes, Kazhdan Constable 1982, 72, afirman que «it is commonly accepted that the church dominated political, social, and cultural life in Byzantium»; de otro lado, Ware 1993, 49, asevera que «the life of Byzantium formed a unified whole, and there was no rigid line of separation between the religious and the secular, between Church and State: the two were seen as parts of a single organism». Finalmente, Meyendorff 1982, 129, opina que «it is always difficult, in studying any branch of medieval civilization, to single out those problems which can be defined as properly 'religious' for religion was, in every medieval society, a necessary and accepted aspect of every intellectual and social concern. This is particulary true» —concluye Meyendorff— «in Byzantium in the fourteenth century». De todos modos, afirmaciones de este tipo no dispensan de ulteriores precisiones acerca del verdadero alcance y naturaleza de esta omnipresencia de lo religioso.

[3] «Even today» —escribe Grégoire 1949, 120— «in despite of their political interests it separates the Slaves who have followed the older Rome —Croats, Slovenes, Slovaks, Czechs, and Poles— from those whose religious centre is the New Rome of Constantine —whether they be Serbs, Bulgarians, Russians, or Latins of the Danube lands, the Roumanians, whose ecclesiastical language was for long the old Slav». No podía prever este investigador la catástrofe que hoy día se ha cernido sobre los Balcanes, en torno a la cual podría verse como una buena introducción, entre otros muchos libros de interés, Veiga 1995.

una bula de excomunión a nombre del patriarca de Constantinopla Miguel Cerulario y otros personajes bizantinos; cumplido esto abandonó el templo y, sacudiéndose el polvo de los pies, exclamó: *«videat Deus et judicat»*. La razón de que Humberto hubiese sido enviado a Constantinopla es bien conocida también; en la Italia bizantina del siglo XI los normandos habían ido forzando a las poblaciones griegas a aceptar los ritos latinos y, al tiempo, los bizantinos, en sus tierras, habían obligado a los armenios a que abandonasen el empleo de pan sin levadura en la Eucaristía, práctica que era tradicional entre los latinos y contraria a la del Imperio. En este estado de cosas, meras medidas dirigidas a molestarse mutuamente en virtud de sus desavenencias más profundas en el terreno religioso, una disposición del patriarca Cerulario que obligaba a los latinos de la capital a adoptar las prácticas griegas vino a complicar todavía más el asunto. Al negarse estos a acatar tal exigencia, el patriarca cerró sus iglesias en Constantinopla en 1052, dando origen a una situación muy tensa. Las cosas mejoraron cuando Miguel Cerulario envió un escrito conciliador al papa León IX y fue entonces cuando este envió a su vez como legado a Humberto, un hombre, al parecer, de temperamento colérico y no tan ignorante en teología como a veces se le suele presentar, que había de encargarse también de concertar ayudas con el emperador Constantino Monómaco para oponerse al avance normando y que conocía al patriarca de una reunión anterior.

Todo anduvo mal en esta segunda ocasión y, según parece, la intransigencia de uno ayudada por la severidad y las estrechas miras del otro dieron origen a una singular situación en la que, muerto no hacía mucho el papa mientras estaba retenido en calidad de prisionero por los normandos, Humberto excomulgó a Miguel y, a su vez, este le devolvió el golpe excomulgándolo también, con lo que el gran cisma quedó consumado. Para Nicolás Zernov, que escribe sin duda desde un punto de vista más próximo a los orientales,[4] el proceder de Humberto revela a un fanático mal informado; los hechos esgrimidos en el documento de excomunión eran triviales y hasta grotescos; «el cardenal Humberto acusaba al Patriarca de una errónea enseñanza acerca de que el pan eucarístico tenía alma, que no se podía bautizar a las mujeres cuando estaban de parto, que los hombres que se afeitaban las barbas no eran dignos de recibir el Sacramento; otras incriminaciones» —prosigue Zernov— «eran la simonía, la aprobación de la emasculación y la repetición del bautismo de los cristianos latinos» si estos se convertían a la Ortodoxia. Por si fuera poco todo esto, Humberto acusaba además al patriarca nada menos que de favorecer la corrupción del credo niceno al quitar la cláusula del *Filioque,* añadido que, como es bien sabido, apareció —lo primero de todo— tras haber sido aprobado el mencionado credo, era, además —en segundo lugar—, una fórmula favorita de los occidentales y, finalmente, desagradaba profundamente a gran número de teólogos de Oriente por

[4] Zernov 1962, 116; de Humberto escribe igualmente Hussey 1986, 133, que fue «as intolerant and overbearing as Cerularius and not the man to promote conciliation and understanding».

diversas razones que más adelante se verán. La poca paciencia del patriarca —a quien los historiadores modernos no dejan tampoco de "satanizar" de cuando en cuando— acabó por desaparecer y las consecuencias de ambas excomuniones, aun sin que el emperador se diese por enterado y sin que hubiese papa que la refrendase, persisten todavía.[5] De todas formas, según ha escrito Le Guillou,[6] «dos documentos contemporáneos ignoran, sin embargo, la importancia de estos acontecimientos que no menciona ningún historiador bizantino. Esto no era más que un incidente, una desavenencia más en las relaciones difíciles entre Oriente y Occidente que después de los siglos sería olvidada. El hecho pasó tan desapercibido que, desgraciadamente, la Iglesia Romana había vivido durante el siglo X y comienzos del XI uno de los períodos más obscuros de su historia: la inestabilidad de los sucesores de Pedro era tan grande» —apunta este mismo autor— «que los bizantinos ignoraban, a menudo, el nombre de los verdaderos titulares de la Sede de Roma. Después de 1054, la ruptura estuvo por otra parte lejos de ser total. Los patriarcas orientales permanecieron en comunión, al menos parcial, con Occidente; y en Constantinopla como en el Atos los monasterios y las iglesias latinas mantuvieron relaciones constantes de una parte con los obispos ortodoxos locales, y de otra con el papa de Roma. Hasta mediados del siglo XVIII» —concluye Le Guillou— «los hechos bastante numerosos de intercomunión[7] atestiguan que la ruptura no fue nunca tan completa como se dice a veces. 1054 representa, sin embargo, "un viraje"». Como es lógico pensar —sea cual sea su verdadero alcance—,[8] este cisma pudo deberse, entre otras razones, a motivos personales (el carácter de los protagonistas del incidente, como es natural), pero también a una serie de motivos teológicos, culturales y políticos que habían ido acumulándose y agudizando el progresivo extrañamiento entre griegos y latinos. Años antes, ya el patriarca Focio

[5] No hay que descartar tampoco el papel desempeñado en el cisma por el clima de autosuficiencia y hasta presunción que, como consecuencia de una época de imperialismo, reinaba en Bizancio; para Ahrweiler 1975, 56, «surtout et avant tout, les traits hautains et intransigeants du comportement byzantin se laissent voir dans l'attitude de l'Eglise vis-à-vis des autres chrétiens; ce n'est pas un hasard si le schisme définitif entre l'Eglise de Constantinople et l'Eglise de Rome date de cette époque (1054), justement sous l'empereur Constantin Monomaque; il est, en outre, particulièrement significatif que ce fait majeur pour l'histoire de la chrétienté, comme l'a montré la suite des événements, soit passé quasi inaperçu des Byzantins de l'époque, imbibés d'orgueil pour leur puissance, et fermés à tout ce qui touchait le monde extérieur».

[6] Le Guillou 1963, 88-89.

[7] Para Geanakoplos 1965, 44, que remite a las obras de Runciman 1955 y Congar 1959, pese a que la fecha considerada como la ruptura es 1054, sin embargo los contactos siguieron. «For centuries» —escribe— «the two great bodies of Christians had looked upon one another as part of one undivided Christian Church. Indeed, the schism did not become truly definitive, it would seem, until as late as 1204, when the Latins captured Constantinople». Recientemente Spadaro 1996, 79, habla expresivamente de «il discorso interrotto dal Cerulario nel 1054 e ripreso, di quando in quando, senza grandi e significativi risultati».

[8] A este propósito, véase Kaplan 1993, con una visión crítica sobre la verdadera repercusión del "incidente" y su discutible naturaleza jurídica; es de interés también, entre otros trabajos, Dagron 1993.

había roto las relaciones con la Iglesia romana[9] y Timothy Ware[10] es de la opinión de que el verdadero cisma entre civilizaciones puede decirse que había empezado en los enfrentamientos por motivos religiosos que tuvieron lugar entre Bizancio y el Imperio carolingio y aún antes; otros muchos estudiosos, ciertamente, ven el verdadero nacimiento del futuro cisma con ocasión de las disputas trinitarias y cristológicas que tuvieron importantes consecuencias a lo largo y ancho del Imperio bizantino a partir del siglo IV y sobre las que tampoco es nuestra intención hablar aquí.

1. Bizancio frente a Occidente

Pero veamos primero qué entendemos por Imperio bizantino y cuáles son sus coordenadas culturales comparadas con las del medievo occidental. Son Bizancio y el Occidente medieval dos mundos, dos civilizaciones, cuyos orígenes se remontan, como es bien sabido, a un único punto de partida: el mundo greco-latino, sobre el que se asentó el Imperio romano. Claro está que este punto de partida, con sus dos componentes fundamentales y una serie de añadidos culturales acerca de los que no vale la pena extendernos aquí, no siempre permaneció homogéneo ni en la misma situación en lo que a las relaciones de sus elementos se refiere; tras una época inicial de relativo divorcio, en el Imperio romano la espada vencedora de los latinos se doblegó ante los logros intelectuales de los vencidos griegos —como reza el conocido verso— y resultó lo que, en términos modernos, no es sino un caso normal de aculturación,[11] es decir, de interacción de dos culturas diferentes puestas en contacto. Pues bien, de la misma manera que ocurrió en el mundo antiguo, las dos unidades resultantes ahora —Bizancio y el Occidente medieval— se mantuvieron separadas, hostiles en ocasiones, pero, al tiempo, siempre en contacto, de tal manera que puede hablarse de un proceso de aculturación constante desde el año 330 d.C. hasta mucho después de la caída de Constantinopla, de una especie de *koiné* cultural, en suma, cuyos elementos comunes más significativos, así como las diferencias (que, evidentemente, existen), no siempre se subrayan adecuadamente. Apoyándose tanto en investigaciones sociológicas modernas como en estudios históricos, Geanakoplos ha establecido cuatro etapas fundamentales en las relaciones entre los dos mundos.[12]

---

[9] Imprescindible es el grueso libro de Dvornik 1948.

[10] Ware 1993, 54.

[11] Geanakoplos 1976, sigue a Linton 1972, 6, para quien aculturación «comprehends the phenomena resulting when groups of individuals with different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original culture pattern of either or both groups». Añade Geanakoplos 1976, 305, que aculturación significa interacción, por lo tanto, y que este último concepto engloba también «the influence or rejection of elements or aspects of either culture on the part of the other, emphasizing attitudes of receptivity and repulsion».

[12] Resulta de mucho interés acercarse a Bizancio en función de análisis generales que periodicen de forma clara el desarrollo de esta civilización, poniendo énfasis, además, en los aspectos más importantes para comprender su evolución interna y descartando, razonadamente, otros que, aunque tal vez

En primer lugar, nos encontramos con un periodo que va desde el siglo IV a finales del siglo XI: se trata de una época de contactos esporádicos, de embajadores y mercaderes especialmente, y de un notable predominio, en todos los aspectos, de Bizancio sobre las depauperadas tierras de Occidente, asoladas por las invasiones, o incluso sobre los ya más firmes bastiones del Imperio carolingio. En esta primera etapa tiene lugar una grave ruptura, el cisma del año 1054 ya tenido en cuenta, que, aunque preludiado por disensiones más antiguas, no por ello dejó de ser menos traumático, sirviendo la excomunión de Miguel Cerulario y la actuación subsiguiente de los bizantinos en respuesta al duro mensaje que Humberto, el legado papal, les llevaba —la excomunión— como un detonador de la explosiva situación que, en el terreno teológico sobre todo, se vivía en los dos mundos desde hacía mucho tiempo. Por otro lado, en lo político, la restauración del Imperio romano por Carlomagno en el año 800 supuso otro distanciamiento de los bizantinos para quienes la cuestión de los dos emperadores siempre fue un problema espinoso.[13]

La segunda etapa comprendería desde el año 1095 (la primera cruzada) hasta el 1261 (la recuperación de Constantinopla de manos de los latinos por obra de los bizantinos de Nicea). Los contactos, ahora mucho más intensos como es de suponer, terminaron en la destrucción de la capital del Imperio en 1204 y en la "importación", como botín de guerra, claro es, de numerosas obras de arte (reliquias muy especialmente) que hoy adornan todavía algunas capitales de Europa. La ocupación militar generó una resistencia psicológica a todo lo latino de la que sólo ocasionalmente pudo zafarse el bizantino medio; como ha escrito Sopko,[14] «the Latin occupation of Constantinople had obviously added a new emotional dimension to the ever-increasing battle of words between the Roman and Byzantine Churches over the *Filioque*», cuestión de la que se hablará más adelante. No obstante, a la vez, los nuevos tiempos dieron origen a múltiples relaciones comerciales, a grupos sociales mixtos como los surgidos en el Peloponeso y a otras influencias de variado cuño a lo largo y ancho de la Romania.

La tercera etapa, de 1261 a 1453, fecha de la caída de Constantinopla, es tal vez la más dinámica en cuanto a relaciones entre los dos mundos; los bizantinos pierden terreno político, económico y también en cuanto líderes de civilización y, por si esto fuera poco, el peligro turco —entre otras razo-

---

más obvios (y mencionados tradicionalmente) parecen tener una importancia menor. De Alexander Kazhdan, por ejemplo, el lector puede consultar unos cuantos trabajos recientes (Kazhdan 1988, 1995 y el artículo dedicado a "Byzantine Literature", en *ODB, s.v.*). Por lo que respecta a la historia, el mismo Kazhdan, "Byzantium, History of", *ODB, s.v.*, es autor de un breve esquema útil también y la obra de Ahrweiler 1975 nos ofrece igualmente una interpretación global que ayuda a hacerse una idea de la evolución política del Imperio.

[13] Sobre esta cuestión véase, en general, Nicol 1967; un estudio más concreto es el de Lamma 1968, 231-337.

[14] Sopko 1993. Citando la obra bien conocida de Meyendorff 1964, 56-57, Sopko señala que, en las discusiones de la controversia palamita de mediados del siglo XIV, se utilizó igualmente un conservadurismo verbal consistente en la mera repetición de las fórmulas empleadas por los Padres.

nes— fuerza a algunos de entre ellos (los llamados "latinófilos") a buscar la salvación aproximándose espiritual o políticamente al mundo latino y a otros a oponerse a aquellos y a cerrarse más y más en su concha. La literatura latina invade Constantinopla por estos años y personajes como Demetrio Cidones en el siglo XIV o el cardenal Besarión en el XV pactan sin rebozo con Occidente. Finalmente, aunque aquí no nos referiremos a ello, la última etapa de interrelaciones da cabida a los múltiples contactos que la diáspora bizantina propició en Occidente con el resultado final que todos conocemos: la incorporación definitiva de lo helénico al Renacimiento italiano y su posterior expansión a buena parte del mundo civilizado.[15]

Por supuesto, esta periodización tiene una indudable base histórica de bulto, pero, a la vez, reposa sobre ciertos hechos culturales fácilmente comprensibles aunque no tan obvios; los tres elementos básicos de la civilización medieval occidental, el greco-romano, el cristiano latino y el germánico, no se integran en una auténtica síntesis cultural hasta la primera mitad del siglo XII posiblemente y esto lleva a Geanakoplos a pensar que sólo a partir de estas fechas fue posible una influencia real de Occidente sobre Bizancio.[16] Por otro lado, los bizantinos, ya desde mucho antes una cultura equilibrada que conjugaba dentro de sí lo greco-romano, lo cristiano-ortodoxo y lo oriental,[17] fueron desde siempre muy conservadores[18] y estuvieron conven-

[15] Aunque de especial interés para los destinos de la Europa del Este, el papel desempeñado por los bizantinos (cultural, religioso y en menor grado político sobre todo) tras la toma de Constantinopla no cabe en estas páginas. Remitimos únicamente a los libros de Runciman 1968 y Iorga 1992.

[16] Geanakoplos 1976, 95.

[17] Bizancio, escribe Geanakoplos 1965, 11, «was certainly more than a mere passive repository of ancient civilization. On the contrary, as her culture developed, it reflected a remarkable amalgamation not only of the philosophy and literature of Greece, but of the religious ideals of Christianity —which in the East underwent a development significantly different from that of the Latin West— and thirdly, of a certain transcendent, mystical quality that may at least partly be attributed to the diverse influences of Syria, Egypt, the Jews, even Persia. These three elements, then, Greco-Roman classicism (including the governmental tradition of Rome), the Byzantine brand of Christianity, and what we may call the oriental component, were blended by the Byzantines into a unique and viable synthesis that made Constantinople, at least until 1204, the cultural capital of all Christendom».

[18] Resulta interesante —con vistas a lo que podría ser una breve caracterización de los dos mundos– el artículo de Lamma 1968, 161-171. Tanto Procopio de Gaza como Casiodoro tienen en sus obras descripciones de relojes de sol; pues bien, mientras el primero se limita a llevar a cabo una ἔκφρασις o descripción tradicional, el otro no se contenta con describir pura y simplemente sino que trae a colación la voluntad de dominar el tiempo, la finalidad del artefacto (que será enviado a un rey bárbaro), los posibles acuerdos políticos que el envío producirá, etc. Los dos pasajes —en unas «páginas sugestivas», como ha escrito Antonio Garzya en su reseña de *RSBN* 5 (1968) 261, que aportan muchos detalles sobre dos culturas «vicine e insieme lontane»— son para Lamma un fiel reflejo de ambas sociedades: «conservatrice, chiusa in se stessa, sull'approfondimento e nella difesa dei suoi valori, con ammirabile energia riesplorati e rifatti vivi in circostanze difficili e quanto mai varie nel corso di una millenaria esistenza, l'una [Bizancio, claro está]; dinamica, ricca di sviluppi e di estensioni, di nuove conquiste, di trasformazioni spirituali, politiche ed economiche, l'altra». Dejando aparte otras consideraciones, recordemos el valor que el reloj mecánico tuvo en la baja Edad Media occidental: una «racionalización y laicización del tiempo» que «marcó el paso de la naturaleza a la cultura y constituyó una contribución esencial a la vida ciudadana», según ha escrito J. Le Goff en Cipolla 1979, 95. Recordemos a su vez que, para Geanakoplos 1965, 27, los famosos autómatas de la corte bizantina han podido influir indirectamente en el desarrollo de los relojes mecánicos occidentales del siglo XIV.

cidos de que eran los únicos herederos de la grandeza griega, helenística y romana, de forma que, en los primeros tiempos, cuando sin duda eran los más poderosos, en modo alguno se mostraron proclives a la aceptación o simple aprecio de lo occidental. Kazhdan y Wharton-Epstein han llamado la atención sobre los prejuicios que Bizancio —en esta cuestión auténtico heredero del mundo griego antiguo— mantuvo a propósito de las otras culturas.[19] Constantinopla fue la nueva Roma y, a la vez, la nueva Jerusalén, un nuevo Israel, que regía el mundo en cuerpo y alma y, con estos presupuestos, no es difícil comprender los esfuerzos que el Imperio hubo de realizar para hacerse a la idea de que su poder iba disminuyendo. Como ejemplo de ello puede valer el hecho de que los textos legales seguían incluyendo disposiciones dirigidas a territorios que se habían perdido muchos años antes; efectivamente, Bulgaria, perdida en el siglo VII, fue considerada siempre como una parte del Imperio usurpada por manos enemigas pero parte al fin y a la postre.[20] Con este modo de proceder, ¿puede pensarse que los bizantinos se interesasen por sus vecinos? Evidentemente, no demasiado. Se ha insistido con frecuencia en que, en lo tocante a la geografía de las naciones con las que se relacionaron, sus conocimientos no siempre fueron todo lo precisos que se podía haber deseado y en que su visión del resto del mundo fue más un conjunto de manidos tópicos que el resultado de la presencia en ellos de un genuino interés.[21] La crueldad de los escitas, la perfidia de los armenios y las traiciones de los árabes son muy frecuentemente lo único que nos dicen las fuentes sobre el ser de estos pueblos y, más tarde, los latinos, con ocasión de los dolorosos contactos del siglo XIII, reemplazaron a aquellos como enemigos naturales de los bizantinos. ¿Y el Occidente se interesó por el Oriente bizantino? Antes de contestar a esta pregunta, conviene traer aquí a colación una cuestión que causa no poca confusión incluso hoy día: es del todo necesario metodológicamente distinguir entre influencia griega antigua e influencia bizantina.[22]

---

[19] Kazhdan - Wharton Epstein 1985, 168.

[20] Tapkova-Zaimova 1971.

[21] Kazhdan - Wharton Epstein 1985, 169; con todo, debe consultarse también la información referente a Bizancio contenida en Müller 1980. En lo que toca a la información geográfica y cultural con intereses políticos recordemos que los archivos bizantinos debieron de estar muy bien organizados; a este propósito ha escrito Fine 1991, 49: «the Byzantines had a chancellery which kept information on barbarian tribes and much of the information for this book [se refiere al *De administrando imperio* de Constantino VII Porfirogénito] evidently *came* from there; furthermore the empire kept records over the centuries, for at times in treaties references are made to former treaties from several centuries before». Un análisis detallado de cómo pudieron ser esos archivos y de la utilización de la información para escribir la historia de un periodo concreto puede encontrar el lector en Signes Codoñer 1995, 633-698. Lo anterior no quita que, básicamente y en ciertas épocas de una manera más aguda que en otras, los bizantinos considerasen a los pueblos con los que entraban en contacto inferiores a ellos y no muy dignos de interés; véase Ahrweiler 1975, 50-51, a propósito de la teoría bizantina de las "pueblos nobles" y de ese «sentiment collectif de supériorité, du chauvinisme byzantin, qui a pris souvent la forme d'un racisme *sui generis*».

[22] En general, sobre la influencia específicamente bizantina sobre el Occidente medieval, Geanakoplos 1976, 55-94.

Efectivamente, la presencia de las letras griegas en Occidente en la alta Edad Media —recordemos, entre otros, los estudios de Courcelle 1969, Riché 1962 y 1979, Paul 1986, Lumpe 1969-70 o Haren 1985—, pese a no ser demasiado importante, fue un hecho y, desde luego, destacó en grado sumo en Italia, donde quedaron muchos manuscritos griegos de época romana, arribaron otros con motivo de la llegada de monjes bizantinos[23] que elevaron sin duda el tono cultural y, muy en especial, las letras griegas fueron cultivadas por una población que, en algunas zonas, hablaba todavía el griego y lo siguió haciendo por siglos.[24] Cosa bien diferente, sin embargo, es detectar una influencia bizantina que sea distinta de la mera actuación de transmisor de la cultura griega antigua asignada corrientemente al Imperio; con todo, existen huellas de esto. Así pues, por poner un ejemplo bien conocido, en el siglo XIV un copista del sur de Italia reparó un manuscrito de la *Ilíada* con un cuaternión de una obra de Juan Malalas,[25] la *Cronografía,* escrita en el siglo VI; dado que el cuaternión parece haber sido copiado entre los siglos VI *y* VII, tenemos aquí que, al parecer, es este el más antiguo manuscrito del cronista bizantino, casi contemporáneo del autor diríamos, y que, como es evidente, ya había llegado a Italia donde —podemos pensarlo así— era objeto de lectura. Que su destino ulterior fuese servir de remiendo a un códice de Homero nada nos dice sobre la popularidad de que pudo gozar puesto que obras de mayor fuste acabaron también como palimpsestos en la península italiana: entre otras, por poner un ejemplo, el *Faetón* de Eurípides. La presencia del manuscrito de Malalas en Italia, a juicio de Irigoin, «muestra claramente que, antes de fines del siglo VI, se habían establecido ya entre Constantinopla y la Italia bizantina relaciones culturales, pero es poco probable que estas relaciones hayan desempeñado un papel en la transmisión de las obras antiguas en razón de que, entre los años 640 y 840 aproximadamente, años de obscuridad, poca atención se prestó a las letras paganas».[26] Con todo, una vez aclarado que no es lo mismo, para nuestro empeño, un texto o una influencia de un autor griego antiguo —por pequeña que sea— y un texto o influencia de un autor bizantino, no está de más, para terminar los obligados prolegómenos de nuestra exposición, señalar con cuánta prudencia ha de considerarse el alcance del helenismo en Occidente durante la Edad Media,[27] que, en lo estrictamente literario, fuera de Italia dejó bastante que desear; algunos ejemplos mostrarán la verdad de este aserto. Entre casi

[23] Sansterre 1982, 174-205. En general, los griegos que emigraron lo hicieron o bien por las consecuencias de la invasión árabe de Bizancio o por el hostigamiento posterior de los emperadores iconoclastas.

[24] Básico sigue siendo, por su información y metodología, Irigoin 1969 y 1975. Para todo lo referente a la transmisión de la cultura griega en Italia y a los manuscritos griegos puede verse, entre otros excelentes trabajos de este mismo autor, Cavallo 1982b, con excelente bibliografía y multitud de láminas, y también Bravo García 1989a y 1991b.

[25] Irigoin 1969, 239 y 1975, 433.

[26] Irigoin 1975, 433-434.

[27] Sobre esta cuestión, además de los ya citados, son de interés Bischoff 1966, vol. II, 246-275 y Berschin 1989, con rica bibliografía.

cuarenta manuscritos de la *Historia tripartita* de Casiodoro (primera mitad del siglo VI), la mayor parte de ellos copiados en Francia, Alphonse Dain no encontró ni uno solo en que el copista hubiese reconocido los nombres de Esquilo y Sófocles y lograse escribirlos correctamente.[28] Otón de Freising (siglo XII), en su *Crónica,* piensa que Sócrates se suicidó por abatimiento o bien porque las cosas no le eran especialmente favorables y Vicente de Beauvais (siglo XIII), en su *Espejo doctrinal,* aunque sabedor de que el filósofo fue condenado a muerte, aventuró la hipótesis de que bebió la cicuta sin esperar a su verdugo *«aut amore populares glorie aut timore maioris pene»*.[29] Con ser duro de oír, esto no debe sorprendemos demasiado ya que, en el propio Bizancio, el cronista mencionado, Juan Malalas, parece desconocer quiénes eran Esquilo, Sófocles, Eurípides y Solón,[30] cree que los cíclopes tenían tres ojos y muestra otros errores de este tenor con los que, según escribió Karl Krumbacher, se podría llenar todo un libro.[31] En resumidas cuentas, menor en el área bizantina que en Occidente,[32] sin lugar a dudas se produjo en la Edad Media una escisión cultural respecto del mundo greco-romano del que ambas partes de Europa provenían. Sobre el conocimiento que, en general, Occidente tuvo de Bizancio, su cultura y su literatura, poco más diremos y es poco también lo que se puede decir. Las relaciones con la corte franca, las visitas de viajeros a Oriente,[33] la estancia prolongada de estudiosos y algunos otros contactos de muy diverso tipo acercaron sin duda la civilización bizantina a los occidentales aunque no de una forma notoria.

2. Teología bizantina y teología occidental

De todas formas, la interacción se dio en no pocos aspectos y es nuestro propósito estudiar aquí, en lo que toca a la teología y a la religión en concreto, tanto esas influencias de unos sobre otros como las diferencias que se fueron produciendo y que culminaron en la separación —hasta hoy día— de ambas Iglesias; se trata, en realidad, como ya se ha adelantado, de exponer con suma brevedad algo de lo que todavía hoy separa al Catolicismo de la Ortodoxia y también su génesis, así como considerar lo que uno tomó del otro descontando su común patrimonio. En resumidas cuentas, trazar un rápido boceto de lo que fueron Bizancio y el Occidente en el espejo de la con-

---

[28] Dain 1935 (recogido en Harlfinger 1980a, 343).

[29] Véase para estos testimonios Loomis 1906, 63, n. 3.

[30] Véase, entre otros, Scott 1981, 68.

[31] Krumbacher 1897, 327; en opinión de Malalas, Cicerón y Salustio fueron «οἱ σοφώτατοι Ῥωμαίων ποιηταί».

[32] A propósito de la aceptación de la literatura y cultura clásica en general véase, entre otros muchos trabajos, las reflexiones de Kazhdan 1988 y 1995 así como Mullett - Scott 1981. Un estudio monográfico sobre la poesía, Bravo García 1989b, puede también ser de interés como introducción a estas cuestiones.

[33] Véase en general, con buenas introducciones y bibliografía, el estudio de Van der Vin 1980. Entre los viajeros se cuentan algunos de nuestras tierras (Benjamín de Tudela, Ruy González de Clavijo y Pero Tafur, bien conocidos los tres).

frontación religiosa. Dicho lo que antecede, podemos ya pasar a considerar el primer aspecto en que es posible destacar una notable interacción entre las dos culturas, los dos mundos; comencemos hablando de la teología.[34]

2.1. La influencia bizantina

En un primer momento, en la época de los Padres de la Iglesia Apostólicos y Apologistas, es decir, durante los siglos I y II, la comunidad religiosa entre greco- y latino-parlantes era bastante estrecha y así continuó hasta casi el final de la Antigüedad,[35] pero, poco a poco, razones políticas, sociales y económicas fueron separando el Este del Oeste hasta llegar a un franco antagonismo[36] también en cuestiones religiosas. Los bizantinos insistían en la ortodoxia y formulación exacta de la doctrina y, al tiempo, se decantaban por un tipo de espiritualidad que, si bien era conocido en Occidente, no era del todo compartido por la jerarquía eclesiástica latina: nos referimos a un acercamiento a Dios más próximo a la mística que a las sutilezas teológicas preferidas por los occidentales.[37] La influencia bizantina, a tenor de lo antes dicho —es decir, la superioridad del Imperio sobre el Occidente—, fue inevitable; los Padres de la Iglesia occidental, Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio el Grande, en mayor o menor grado, se aproximan a los esquemas orientales de pensamiento. Tres de ellos, los tres primeros, pertenecieron a una generación muy próxima en su pensamiento a los Padres griegos más

[34] Para una exposición sintética del pensamiento teológico bizantino, véase, en general, Meyendorff 1979, obra que remite y sirve de introducción a tratamientos más profundos.

[35] Hay una homogeneidad notable, a pesar de las diferencias que naturalmente existen, entre las ideas religiosas de Oriente y Occidente en la Antigüedad tardía; al respecto puede verse, entre otros, el trabajo de Brown 1985, 119-147. Describe también Ware 1993, 56, a grandes rasgos, el proceso de alejamiento entre griegos y latinos, desde un punto de vista de "sensibilidad doctrinal" si cabe decirlo así, en una formulación que nos parece útil traer aquí: «From the start Greeks and Latins had each approached the Christian Mystery in their own way. The Latin approach was more practical, the Greek» —y esta es una opinión que se repite por doquier— «more speculative; Latin thought was influenced by juridical ideas, by the concepts of Roman law, while the Greeks understood theology in the context of worship and in the light of the Holy Liturgy. When thinking about the Trinity, Latins started with the unity of the Godhead, Greeks» —una cuestión de sumo interés como tendremos ocasión de explicar más adelante al hablar del *Filioque,* argumento básico en el proceso de desunión de ambas iglesias— «with the threeness of the persons». Además, prosigue Ware, «when reflecting on the Crucifixion, Latins thought primarily of Christ the Victim, Greeks of Christ the Victor, Latins talked more of redemption, Greeks of deification; and so on. Like the schools of Antiocuia and Alexandria within the east» —concluye finalmente este autor— «these two distinctive approaches were not in themselves contradictory; each served to supplement the other, and each had its place in the fullness of Catholic tradition».

[36] Puede verse, en general, Southern 1970. También en Bizancio, la oposición cristiana al paganismo estuvo presente como es bien sabido; en el siglo V tenemos una larga serie de obras de Teodoreto, Cirilo de Alejandría, Zacarías de Mitilene y otros dirigidas contra los neoplatónicos y los "helenos" en general, es decir, las autoridades antiguas; véase Kaegi 1968, 63-65. De otra parte, los escritores paganos no se quedaron atrás y, con motivo de la decadencia del Imperio romano, pusieron en pie todo un frente de ataque al Cristianismo y sus perniciosos efectos. El propio Teodoreto, en Oriente, como otros muchos en Occidente —Agustín y Orosio sin ir más lejos—, son autores que participan en esta polémica defendiendo la fe cristiana de este tipo de acusaciones (véase Kaegi 1968, 159 ss.).

[37] Véase Geanakoplos 1976, 57.

famosos y tanto Ambrosio como Jerónimo estuvieron próximos al círculo de los Capadocios. Por lo que hace al cuarto Padre latino, Gregorio el Grande (siglos VI-VII), aunque no parece haber dominado el griego,[38] sabemos sin embargo que estuvo en Constantinopla como embajador. En resumidas cuentas, la literatura teológica bizantina de los siglos IV y V (Basilio, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y Juan Crisóstomo) fue muy bien conocida por los latinos[39] y citada constantemente. De Nacianceno hablan también los latinos como «el teólogo», tal vez, según Geanakoplos,[40] por su claridad de exposición más que por su profundidad— y un escritor de vena mística como Gregorio de Nisa no dejó de apasionar en Occidente; precisamente su influencia en el propio Bizancio dio origen, en tomo al año 500 tal vez, a la obra del Pseudo-Dionisio, que tan profunda huella habría de dejar en la literatura occidental.[41] Como ha escrito Joseph Pieper, «se trata de uno de los sucesos más inverosímiles de toda la historia del pensamiento», y «el verdadero nombre de la figura sobre la que todo un milenio se ha engañado (casi habría que decir que se ha dejado engañar) sigue siendo aún hoy desconocido».[42] Efectivamente, este autor, responsable de escritos con títulos como *Teología mística, Los nombres divinos, La jerarquía eclesiástica y La jerarquía celestial,* títulos que nos evocan al instante muchas obras importantes de la literatura occidental —el *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León, sin ir más lejos—,[43] este autor es un perfecto desconocido del que sabemos únicamente cosas del todo improbables (que fuera discípulo de San Pablo, por ejemplo) y cuya hipotética vida está narrada, entre otras fuentes igualmente poco de fiar, en la conocida obra de Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada,* de alrededor del año 1264.[44]

Los escritos de este personaje, aparte del elemento platónico heredado de sus fuentes cristianas —nadie se extrañe de ello ya que el platonismo de

---

[38] Sobre esta cuestión véase Petersen 1976.

[39] No es posible en estas páginas descender a exponer los pormenores de la influencia bizantina sobre la teología occidental; destaquemos únicamente en época temprana, entre otros, la figura de Boecio *(ca.* 480-524), llamado "el primero de los escolásticos" por algunos investigadores, cuyo estilo de hacer teología debe mucho a Platón en su versión neoplatónica, a Aristóteles y, paralelamente, a Bizancio; véase, por ejemplo, Daley 1984.

[40] Geanakoplos 1976, 57.

[41] Para la influencia de este autor sobre el modelo de pensamiento que caracteriza a la Edad Media puede verse, como introducción, Lewis 1994, 70-75 y Cook - Herzman 1985, 160-165. No vale la pena, por otra parte, extendernos acerca de la inmensa bibliografía dedicada al pensamiento del Pseudo-Dionisio; véase, como orientación, Sheldon-Williams 1967, así como el interesante estudio de Rorem 1993, además de las otras obras que, sobre diversos puntos concretos, mencionaremos.

[42] Pieper 1979, 55.

[43] De la presencia del Pseudo-Dionisio en Fray Luis de León, en su poesía concretamente, breve noticia, entre otros, en Prieto 1987, 326. Por lo que se refiere a su obra *De los nombres de Cristo,* Cuevas García 1977, 108, afirma que una gran parte del fondo doctrinal del tratado se inspira sistemáticamente en «la *Escritura y* la filosofía antigua. San Agustín, San Jerónimo, Teodoreto, Cirilo, Macario, Crisóstomo, Basilio, Orígenes, Gregorio de Nisa, el Nacianceno, el Pseudo-Areopagita, etc., se citan una y otra vez a lo largo de las páginas del libro que podría considerarse una selecta antología de literatura patrística». Véase también Repges 1965.

[44] Ed. Macías 1982, vol. II, 657-663.

los Padres de la Iglesia griega, y también de la latina, es notable[45]— muestran además clarísimas influencias del neoplatonismo (Proclo muy especialmente, Plotino, etc.).[46] Pretende el Pseudo-Dionisio entrar en el centro de toda especulación, Dios, y se apresta a conducir al hombre hacia el Ser supremo, invisible e inefable, por medio de las cosas sensibles, de las formas del ser y del conocimiento. Su método es doble: el *positivo,* que va de las obras de Dios hasta Dios mismo atribuyéndole las perfecciones que es dado ver en la creación, y el *negativo,* por el que se precisa y corrige el anterior. Así, por ejemplo, a Dios se le puede llamar Ser, Unidad, Luz, Razón, Bondad, pero, con el segundo método, hay que decir de Él que es No Ser y hay que negarle esa Unidad, Esencia, Bondad, etc., que de Él se predica, «no porque haya en él privación de estos atributos o de estas cosas […],[47] sino porque hay superabundancia o exceso de plenitud: la supereminencia divina hace que se deba decir de Él, no que es personal, sino que es ultra-personal, o supra-personal, ὑπερούσιος οὐσία» (una esencia que está más allá de la esencia), que dice el propio Pseudo-Dionisio y acepta Tomás de Aquino. Nadie puede extrañarse, por lo tanto, de que el énfasis del Pseudo-Dionisio en la teología *apofática* o negativa,[48] haya hecho que en su pensamiento sea punto central la incognoscibilidad de Dios, abogando este teólogo por unirse a Él de una forma no racional, mística en suma. En Occidente, por el contrario, una teología como la propugnada por Tertuliano y Agustín de Hipona, que culmina en la inmensa *Summa* de Tomás de Aquino, pese a beber en las inevitables fuentes griegas, es básicamente *catafática* o positiva, justamente

[45] Como ha escrito Copleston 1969-80, vol. II, 48-49, fue Platón y no Aristóteles el filósofo preferido de los Padres de la Iglesia; «esto pudo deberse en gran parte» —precisa— «al hecho de que el neoplatonismo era la filosofía contemporánea vigorosa y dominante y al hecho de que los Padres veían a Platón más o menos a la luz de la interpretación neoplatónica y, además, sabían comparativamente poco acerca de Aristóteles, al menos en la mayoría de los casos». Atinada igualmente nos parece la opinión de Gilson 1965, 88, quien afirma que la presencia del filósofo de la Academia se debe a que este «se ofrece como aliado del Cristianismo en varios puntos importantes: las doctrinas de un demiurgo del universo; de un dios providente; de la existencia de un mundo suprasensible y divino del que este mundo sensible es sólo la imagen; de la espiritualidad del alma y su superioridad respecto del cuerpo; de la iluminación del alma por Dios; de su sometimiento presente al cuerpo y de la necesidad de una lucha para dominarlo; y, por fin, de la inmortalidad del alma y de una vida de ultratumba en que recibirá la recompensa o el castigo de sus actos». En el siglo XII Abelardo señalará que la Trinidad está prefigurada ya en Platón (Demiurgo, Nous y Alma del Mundo) y los escritos de los Padres en torno a estas cuestiones no dejan ni por un momento de utilizar conceptos filosóficos del pensador de la Academia; véase, por ejemplo, Wolfson 1978, 133-249, donde se estudian la Trinidad, el Logos y sus relaciones con las ideas tanto platónicas como aristotélicas.

[46] La bibliografía sobre este movimiento filosófico es muy amplia; limitémonos a citar, para lo que nos interesa, Vogel 1985. Para la tradición latina, Gersh 1986. No obstante, «despite the undeniable fact that the negative elements of a progressive divesting of the mind among Christian theologians are in general linked, in their elaboration, with the speculative technique of Middle and Neo-Platonism», ha escrito Lossky 1985, 14, hablando sobre diferentes tipos de pensamiento apofático y llamando a la vez la atención sobre el peligro de las generalizaciones apresuradas, «it would be unfair necessarily to see in Christian apophasis a sign of the Hellenization of Christian thought».

[47] Véase Chevalier 1958-60, 107-108.

[48] En general, para entender la génesis y desarrollo de este tipo de teología, véase Lilla 1982-87, 1988 y 1989-90.

lo contrario, pero esto no quita que la influencia del Pseudo-Dionisio esté latente en todo el Occidente medieval —aún más que en el propio Bizancio, según ha llegado a decirse— y que su insistencia en la unión con Dios a través de la contemplación, la plegaria y el ascetismo sea un concepto muchas veces repetido también en lengua latina y vernácula.

La teología bizantina, por lo tanto, no fue un sistema tan estrictamente estructurado como la occidental;[49] esta característica hizo que, por regla general, los bizantinos no creyesen del todo en su efectividad y que la espiritualidad que desarrollaron, la liturgia incluida, afirmase siempre, de otra parte, que la posibilidad de comunión con Dios era accesible a todo cristiano que estuviese dentro de la Iglesia. Claro es, por un lado, que esta accesibilidad no incluía, explica Meyendorff, la verdadera esencia de Dios cuya transcendencia volvía cualquier concepto —la base de todo sistema teológico estructurado— totalmente irrelevante o, al menos, poco convincente.[50] La percepción de la divina transcendencia y, a la vez, la accesibilidad de Dios al hombre es la base del cristianismo bizantino; la paradoja puede ser explicada porque la comunión con Dios no debe ser identificada con ninguna forma de conocimiento creada, debiéndose expresar todo lo que a aquel se refiere —como ya se ha visto en el Pseudo-Dionisio— negativamente, de forma apofática. Pero, al mismo tiempo, la tradición patrística griega habla continuamente de la *théosis* o deificación como el fin del hombre, un estado irreductible a las categorías racionales que sólo podría ser explicado de forma comprensible por quienes la habían experimentado y que arrastraba tras de sí una larga tradición. Efectivamente, hacerse "semejante" a la divinidad, asimilarse a ella (ὁμοίωσις)[51] retornar y "acomodarse" con ella (οἰκείωσις)[52] conceptos repetidos aquí y allá en Porfirio y, por supuesto con una larga historia a sus espaldas desde los

[49] «None of the philosophers ventured to work out a complete compendium of theology. The Greek Church» —escribe Runciman 1968, 5— «did not and could not produce a Thomas Aquinas. It still has no *Summa Fidei*». La única obra que puede compararse a esta última en la Ortodoxia, añade Runciman en nota, es la Πηγὴ Γνώσεως (*La fuente del conocimiento*) de Juan Damasceno, conocida también como *De fide orthodoxa*; a ella nos referiremos más adelante.

[50] Meyendorff 1982, 31.

[51] Para la ὁμοίωσις véase Platón, *Theaetetus* 176b; Dodds 1968, 74 ss., considera esta misma noción subrayando que en Clemente de Alejandría, *Stromata* 7, 101, 7, también en una bien conocida frase que tiene que ver con este "hacerse divino", se utiliza un lenguaje muy común visto tanto en Plotino y Porfirio como en el *Corpus Hermeticum,* Ireneo, al igual que en Orígenes y Gregorio de Nisa. En su opinión, esto no debe entenderse, en principio, como una real y exacta igualación del hombre a Dios, ya que la doctrina de la ὁμοίωσις o asimilación a Dios vista en Platón es una doctrina *moral* y no *mística.* En pasajes como el de Clemente, afirma Dodds, "divinización" no es sino un teórico caso límite de "asimilación" y, como tal, sirve para caracterizar al hombre sabio que, en opinión de Porfirio *(Ad Marc.* 280, 20 Nauck; véase también Porfirio *apud* Agustín, *De civitate Dei* 9, 23), «se diviniza a sí mismo mediante su parecido con Dios». Por lo tanto, este y no otro debe ser el sentido en que, normalmente, los Padres debieron de utilizar el término, un concepto griego antiguo evidentemente. La obra clave sobre el tema es Merki 1952; Mortley 1973 estudia a fondo el valor de la idea en Clemente y traza también su historia. De interés, finalmente, es Russell 1988.

[52] Véase, entre otros, Pohlenz 1967, 105-106 y 163-164, para el uso filosófico primitivo del concepto y Long 1957, 182-187.

diálogos platónicos a la filosofía estoica—, aproximarse limpio y puro a Dios, "en justa correspondencia", es bueno, entre otras cosas, porque así no se ha de sufrir el ataque de los démones malignos, que nada pueden hacer ante un alma pura, algo totalmente *desemejante* a ellos *(De abst.* 2, 43,1). Esta forma de concebir la religión es la que hizo que en Bizancio santos y profetas fuesen considerados autoridades en teología mientras que, en Occidente, el teólogo como tal primó sobre el santo en lo que se refiere a la constitución de un pensamiento teológico estructurado. Para Evagrio (siglo IV), autor de un famoso manual dirigido a los monjes bizantinos, para ser teólogo hay que limitarse a rezar mucho. De otra parte, que la teología fuese menos sistemática, menos estructurada si se quiere, no significa que no fuese profunda, devota de una antigua tradición,[53] y que no se sirviese directamente del riquísimo bagaje filosófico de la Antigüedad.

Numerosos son los comentarios y las traducciones de la obra del Pseudo-Dionisio durante el medievo:[54] después de la primera hornada, que veremos inmediatamente, aún hay que mencionar los nombres de Anastasio el Bibliotecario (hacia fines del siglo IX),[55] Juan Sarraceno,[56] Tomás Gallo,[57] Roberto Grosseteste,[58] en los siglos XII y XIII, y Ambrosio Traversari,[59] el camaldulense, en el siglo XV; Hugo de San Víctor, Alberto Magno, Pedro Olivi, Dionisio el Cartujo y otros se nutrieron de su pensamiento y el propio Santo Tomás lo cita tanto como a San Agustín ya que, aparte de comentar *Los nombres divinos,* Tomás de Aquino mencionará sus doctrinas más de 1700 veces. De otra parte, las ideas de este bizantino, probablemente sirio de origen y formación, no faltan en las obras de Dante, Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola y otros muchos autores fundamentales de la cultura occidental.[60] En 1492, por ejemplo, Marsilio Ficino "descubrirá" de nuevo para Occidente *Los nombres divinos* y *La teología mística* poniendo en circulación una traducción propia; años después, en 1499, Lefèvre d'Etaples hará uso sin embargo de la versión de Traversari para su *Corpus Dionysiacum* editado en París.[61] Los conceptos clave del pensamiento del teólogo bizantino fueron sistematizados, ya en el siglo VII, por otra figura de importancia,

[53] Véase, en general, para el estilo argumentativo de esta teología, Sopko 1993.

[54] A Chevalier 1937, de otra parte, se debe una importante y muy útil obra que reúne las traducciones latinas de Pseudo-Dionisio.

[55] Véase, entre otros, Arnaldi 1961; para McCormick, "Anastasius bibliotecarius", en *ODB, s.v.*, este personaje, tal vez nacido en Roma, «was 9th-century Europe's leading expert on Byzantium».

[56] Véase Théry 1948. Como ha escrito Weiss 1977, 51-52: «in fondo le versioni di Giovanni Saraceno sono veramente semplificazioni, insomma revisioni delle traduzioni dello Scoto Eriugena. Revisioni fatte però» —precisa— «con l'aiuto del testo greco e che offero l'effetto desiderato, e cioè di rendere queste opere veramente comprensibili a chi non conoscesse la lingua dell'originale.»

[57] Véase Théry 1939; Gallo es autor de una paráfrasis y de algunos comentarios.

[58] En general, véase McEvoy 1994; la bibliografía sobre este importante personaje es muy amplia.

[59] Sobre sus actividades véase Stinger 1977, autor además de numerosos artículos sobre este traductor.

[60] Una visión general de esta cuestión, con un útil comentario parcial de su obra en Rorem 1993.

[61] Stinger 1977, 161.

también bizantina; se trata de Máximo el Confesor,[62] que asistió en el año 649 al Concilio de Roma. Siguiendo diversas vías, la obra del Pseudo-Dionisio aparece en la Europa occidental, según se piensa, a mediados del VIII y, desde luego, ningún Padre de la Iglesia latina o griega menciona su nombre antes de que lo haga Gregorio el Grande († 604). El papa Pablo I envía a Pipino el Breve entre los años 758 y 763 una serie de libros de la que formaba parte el teólogo[63] y, como escribe Riché, «ces manuscrits ont dû être apportés à Rome par les réfugés orientaux qui s'installent vers 761. Ils étaient vraisemblablement destinés non pas à la cour, mais à la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Denis».[64] Los monjes de este lugar, como es bien conocido, estaban persuadidos en esta época de que el Pseudo-Dionisio era el Dionisio discípulo de San Pablo y el mismo Dionisio que fue martirizado en París y llegó a ser su patrono. Más adelante, en el año 827, el emperador bizantino Miguel el Tartamudo, siguiendo una costumbre que tiene algo que ver con los vericuetos de la transmisión de los textos,[65] envió a Luis el Piadoso, durante cuyo reinado las embajadas entre Bizancio y el Occidente se multiplicaron, otro códice del teólogo bizantino como regalo (se trata del Paris, BnF, gr. 437);[66] sobre este texto el monje Hilduino,[67] abad que fue discípulo del célebre Alcuino de York, se aplicó a la traducción.

A petición de Carlos el Calvo, en torno al año 860, realizó una segunda traducción el irlandés Juan Escoto Erígena,[68] traductor también de los *Ambigua* de Máximo el Confesor, obra que aclara ciertos pasajes pseudo-dionisiacos, y de extractos de Gregorio de Nisa. No es preciso insistir más en estas labores de traducción (de las que, por otra parte, tampoco tratamos de presentar una lista con visos de exhaustividad); tras lo años difíciles de las invasiones y la desaparición progresiva del griego en Occidente, a partir de fines del siglo VII y durante el VIII en especial, el flujo de los manuscritos griegos que llegan al Oeste aumenta y ello se debe en parte, como ya se ha dicho, a la presencia de monjes griegos que van a Occidente huyendo de las molestias causadas por las invasiones árabes en Oriente, así como de los

---

[62] Sheldon-Williams 1967, 492-505 y Geanakoplos 1976, 133-145.

[63] No está muy clara esta cuestión de todas formas; véase, con un resumen de la bibliografía sobre los problemas que plantea la nota del papa Pablo, Lemerle 1971, 13, n. 13.

[64] Riché 1979, 93.

[65] «Les riches cadeaux faisaient une partie du jeu diplomatique que Byzance a toujours mené envers tout le monde et faisaient aussi monter le prestige de l'Empire auprès des souverains étrangers» ha escrito Lounghis 1980, 383. Fue precisamente el ecónomo de Santa Sofía quien, en el año 827, formó parte de la embajada enviada a Luis el Piadoso para entregarle las obras del Pseudo-Dionisio; véase Lounghis 1980, 343. Los bizantinos llegaron a regalar manuscritos griegos (un Dioscórides en este caso) hasta a Abderramán III, el famoso califa de Córdoba.

[66] Véase Omont 1940. Años más tarde, en 1408, Manuel Paleólogo, que ya había visitado la abadía de Saint-Denis en 1397, envió por medio del famoso humanista Manuel Crisoloras otra copia de las obras del Pseudo-Dionisio que se conserva en el museo del Louvre; en general, sobre los manuscritos griegos y el estudio de esta lengua en aquel centro puede verse Weiss 1977.

[67] Puede verse en concreto Théry 1932.

[68] Véase Cappuyins 1933, 128-179; Théry 1931 y, en general, el tratamiento que de este filósofo hace Sheldon-Williams 1967, 518-537.

problemas que el Iconoclasmo ha generado. A las huellas dejadas por los Padres griegos[69] y el fervor por el misticismo del Pseudo-Dionisio, hay que añadir, ya ahora, en el siglo XII, el auge de San Juan Damasceno († 749) con su obra Πηγὴ Γνώσεως (*La fuente del conocimiento*), que influyó ampliamente en santo Tomás, San Buenaventura y otros muchos. Damasceno, que había intentado acercar la lógica a la teología y reconciliar a Aristóteles con la doctrina cristiana muchos siglos antes de que el propio Tomás o los eruditos bizantinos del siglo XII se lo propusiesen,[70] fue traducido por primera vez al latín en este mismo siglo, según parece, en el monasterio griego de Pannonhalma, en Hungría, por un veneciano educado en Bizancio cuyo nombre era Cerbano;[71] fue también este personaje quien se encargó de traducir el *De caritate* de Máximo Confesor.[72] Pedro Lombardo, famoso filósofo occidental del siglo XII igualmente, conoció la traducción latina de Damasceno, pero esta no llegó a ser verdaderamente popular e influyente hasta que Tomás de Aquino se sirvió de ella para sus escritos.

La tercera y última obra teológica bizantina que, como otro ejemplo de influencia notoria en el mundo de las ideas religiosas de Occidente, vamos a comentar es la *Scala paradisi* de Juan Escolástico, Juan ὁ τῆς Κλίμακος o simplemente Κλῖμαξ, higúmeno del monasterio del Monte Sinaí *(ca.* 525-600). Con notables influencias del Pseudo-Dionisio (y de otros autores, entre ellos Evagrio el Monje), Juan escribe un tratado de ascética describiendo los diversos escalones, los múltiples combates y dificultades por los que el monje debe ascender, librar y vencer respectivamente. Se ha señalado que esta obra tiene un cierto parecido con las diatribas cínico-estoicas pero, como es lógico, su fin es distinto;[73] del mismo modo, sus ideas coinciden en parte (de una manera general) con las del *Fedón* y otros diálogos platónicos en su hincapié sobre la necesidad de que el alma se vaya purificando de sus

[69] Véase, con una visión de conjunto, los trabajos de Muckle 1942 y 1943 *y* Saffrey 1947-53.

[70] Los procesos contra intelectuales bizantinos en época de los Comnenos prueban que la senda trazada por Damasceno en el siglo VIII se siguió más allá de lo que los tiempos permitían. La idea general de la Ortodoxia, como ha señalado Hussey 1986, 143, fue considerar la filosofía pagana «as an ancillary to theology which could be used only as long as it did not conflict with Christian doctrine». Por otro lado, añade Hussey 1986, 159, en el siglo XII y también ya en el XI, «Byzantine intellectual life seemed to be characterized by an increasingly argumentative and less formal frame of mind […]. It is hard to imagine a Nicetas of Nicomedia and Anselm of Havelberg publicy and courteously debating certain differences between the Churches of Rome and Constantinople in the atmosphere of acid superiority towards the West found in the tenth-century imperial court at the time of Liutprand's second visit». Conviene recordar de todas formas que ya en el propio Gregorio de Nisa vemos un deseo de hacer más inteligibles los misterios de la fe mediante la aplicación de la dialéctica, lo cual —como se ha afirmado muchas veces— no quiere decir racionalizarlos, traerlos del lado de acá, del lado de lo humano.

[71] Sobre este Cerbano, o mejor, sobre el medio cultural en que trabajó véase Urbansky 1968 y Moravcsik 1970. Ha estudiado la traducción Haring 1950, 214-216; hay que decir que la traducción en cuestión es sólo de una pequeña parte de *De fide ortodoxa* (véase *supra* n. 49). Otros autores la denominan *De trinitate* ya que el principal tema de este resumen de teología ortodoxa es precisamente este. Fue Burgundio de Pisa, en 1153, quien la tradujo integramente al latín y, a mediados del siglo XIII, Robert Grosseteste revisó esta traducción; véase Buytaert 1955 y Callari 1940-41.

[72] Sobre la traducción véase Terebessy 1944.

[73] Tatakis 1952, 66.

pasiones, motivo que, como es bien conocido, tiene una larga historia en la filosofía de los Padres griegos y en el neoplatonismo. Cuando el monje ha vencido todas las debilidades y vicios de la carne y también los del alma —viene a decir—, cuando se ha aislado del mundo, cuando mediante el pensamiento se ha elevado por encima de la creación, inflamado de amor hacia las virtudes y hacia Dios, entonces alcanza la sagrada quietud de cuerpo y alma, cuya etapa final es la impasibilidad, la paz del alma, liberada ya de la turbación de las pasiones. Sólo le falta ahora unirse a Dios, y a esto llegará gracias a la oración.

No hace falta decir que el éxito de esta obra en Bizancio fue muy grande y su popularidad en Occidente, traducida a multitud de lenguas, no desmereció de aquel; la primera versión, al latín, parece ser la realizada por Angelo Clareno de Cingoli entre los años 1300 y 1305, versión que Ambrogio Traversari pretendió mejorar en torno al año 1419. La oposición de Traversari a esta traducción más antigua —como ha señalado Stinger—[74] fue no solamente la tradicional aversión del humanista a las traducciones medievales sino, en este caso concreto, a la obra de un traductor cuyo conocimiento del griego venía del Espíritu Santo según se decía. El propio Traversari escribe que el traductor pudo ser muy bien un santo pero se pregunta: ¿era en verdad un erudito? Además, en el caso de que su santidad fuese un hecho, ¿no debía haber pensado antes de dar comienzo a su tarea en que no podría acabarla felizmente? En fin, la obra tuvo también presencia destacada en la lengua española y sabemos que el cardenal Cisneros «estimuló extraordinariamente la traducción al castellano de textos ejemplares como la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia o de ideal contemplativo como esta *Escala espiritual* de San Juan Clímaco.»[75] No es este el lugar adecuado para seguir más detalladamente la pista a esta obra en nuestra lengua; notemos sin embargo que, en un trabajo de no hace muchos años,[76] se ha señalado que un pasaje de los bien conocidos *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola —el que trata del rey temporal como imagen del Rey Eterno; por cierto, un tema muy bizantino con raíces que se hunden en el mundo griego— proviene de la *Escala*.[77] He aquí un ejemplo más de hasta dónde llegó la sombra de Bizancio.

En resumidas cuentas, la influencia de la teología bizantina sobre la latina —lo repetimos— alcanza un cierto nivel gracias indiscutiblemente a las traducciones, que, sobre todo, se multiplican en el siglo XII, tiempo de renacimiento cultural como es bien conocido.[78] Burgundio de Pisa por ejemplo,

---

[74] Stinger 1977, 110-111.

[75] Prieto 1987, 155; la traducción apareció en Toledo (1504), según este mismo autor, 158, pero su obscuridad hizo que Fray Luis de Granada la volviese a traducir (Lisboa 1562). Nótese que Beck 1977a, 452, da una lista de traducciones en lenguas modernas señalando una en "español antiguo", obra del Maestro Bernardino «für seine eigene» (Valencia 1553) y la de Fray Luis de Granada (Salamanca 1651). No hemos investigado esta información.

[76] Poggi 1983.

[77] En general, véase sobre esta obra Chrysavgis 1989.

[78] Nos limitaremos a remitir a Haskins 1958 y Benson - Constable - Lanham 1982.

traductor[79] del que conocemos sus labores sobre Galeno, Hipócrates y las *Geopónicas,* además del *De fide orthodoxa* de Damasceno tradujo algunas obras de San Juan Crisóstomo,[80] el *Comentario a Isaías* de San Basilio, el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa[81] y algunas otras cosas. León Tusco,[82] también diplomático y erudito traductor como el anterior, aparte de interesarse por la onirocrítica y traducir del griego el libro de Achmet, una obra del siglo XI, sacó tiempo para dedicarlo a la versión de la liturgia de San Juan Crisóstomo, e incluso en el siglo XV, el carmelita Juan Bautista Panecio († 1497) volvió a traducir el *De fide orthodoxa* de Damasceno, llevando otra vez la obra a un público siempre interesado por la teología oriental que ahora ya, tras el concilio de Lyon (1274) y el de Florencia (1438-9) y tras la ingente labor de traducción de la teología griega llevada a cabo por Traversari, estaba en mejores condiciones para apreciar diferencias y semejanzas entre los dos mundos aunque, como es conocido, era demasiado tarde para avanzar en el camino de una *unio vera* en el terreno religioso. La mayoría de los latinos —una oposición como la de Roberto de Melun, de la que se hablará más adelante, siempre existió aquí y allá— apoyaban entusiasticamente esa *orientale lumen* bizantina[83] que había hecho madurar y enriquecer su propia teología, pero, como se verá también —aunque hayamos de hacerlo muy brevemente—, no eran pocos los problemas concretos, las grandes cuestiones enconadas, las diferencias externas en el ritual e incluso las exageraciones y empecinamientos personales o los intereses políticos que impidieron un final feliz a la Edad Media y llevaron a ambas Iglesias al divorcio más tajante.

2.2. La influencia latina

Si pasamos ahora a considerar la influencia de la teología latina sobre la bizantina, lo primero que hay que decir es que, de acuerdo con las etapas propuestas por Geanakoplos, es aquella muy acusada en la tercera, especialmente en los siglos XIII y XIV. Es cierto que San Agustín (354-430) —de quien se ha dicho que parte la separación teológica de ambos mundos, al distanciarse el santo de la línea de pensamiento impuesta por los Padres Capadocios—[84] fue traducido al griego en el siglo VIII para uso casi exclusivo de los greco-parlantes de Siria y Africa del Norte, pero la verdad es que no

[79] Puede verse, entre otras cosas, el libro de Classen 1974 y Wilson 1986.

[80] Sobre ellas Flecchia 1962.

[81] Véase Morani 1981. La obra fue traducida previamente por Alfano de Salerno en el siglo IX y luego, más tarde, por Lorenzo Valla; fundamental es el artículo de H. Brown Wicher, "Nemesius Emesenus", en Kristeller *et alii* (eds.) 1971-2011, vol. VI, 31-72.

[82] Puede verse, en general, Dondaine 1952. En concreto, véase Jacob 1966; la versión debió de ser realizada en Constantinopla, bajo Manuel I Comneno, entre 1173 y 1178.

[83] Como Anastos 1966, 139, señala el término *orientale lumen* fue acuñado por Guillermo de Saint Thierry, monje cisterciense muerto en 1147, quien, en su *De natura corporis et animae*, sigue muy de cerca el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa en la versión de Juan Scoto Erígena (*ca.* 862-4), así como manifiesta otras influencias "orientales", por ejemplo, las de San Basilio y el Pseudo-Dionisio.

[84] Véase, entre otros, Kaegi 1968, 240-241. Un interesante estudio sobre la teología de los Capadocios y sus relaciones con la filosofía griega es el de Pelikan 1993.

llegó a causar demasiada sensación en Bizancio al principio ni tampoco la causaron los otros Padres latinos traducidos.[85] Cierto es también que Roma y su cultura, al menos de una manera un tanto esquemática, estaban en la conciencia de los bizantinos (que se consideraban herederos de ella)[86] y que la historia del Imperio romano interesaba por doquier en Oriente[87] y se conocía incluso mejor que la griega antigua; del mismo modo, sin embargo, no puede pasarse por alto que, a partir del siglo VI, pocos eran los orientales que conocían la lengua de Occidente. En el siglo VIII los *Diálogos* del papa Gregorio Magno fueron traducidos al griego por el papa Zacarías, que era griego de nación, y hay otros detalles que prueban que el latín ya había desaparecido casi del todo del bagaje cultural del bizantino medio[88] y que las traducciones eran la única forma de poner a su alcance la teología latina.

Es en el siglo XIII, pues, tras el concilio de Lyon, cuando comienza el verdadero interés por lo latino entre los bizantinos y, con ello, se da paso, como era de esperar, a una intensa labor de traducción. Es también en el siglo XIII cuando el patriarca Juan Beco (*Bekkos*), inicialmente antiunionista y del que se sabe que ignoraba la lengua latina, pudo leer los textos latinos (sin duda en traducción) y, ayudado por cierto grado de persuasión imperial, llegar a la conclusión —«remarkable for his age», como dice Geanakoplos—[89] de que las diferencias teológicas entre griegos y latinos no eran tan grandes. Un siglo después Constantinopla se podía ver ya invadida por oleadas de profesores de latín, especialmente dominicos y franciscanos, órdenes llegadas con la Cuarta cruzada. Los segundos trabajaron especialmente para favorecer la unión de este segundo Concilio de Lyon (1274),[90] pero tras la restauración de la Ortodoxia en 1282, tanto estos como los dominicos fueron expulsa-

[85] Geanakoplos 1976, 105.

[86] El tratamiento clásico de esta cuestión en Dölger 1937.

[87] Entre los bizantinos, la creencia de que su Imperio era protegido por Dios como resultado de la piedad del emperador y sus súbditos persistió más allá del siglo V, como ha escrito Kaegi 1968, 210 e hizo nacer en aquellos el deseo de conocer su pasado romano (Kaegi 1968, 228 con bibliografía al respecto); Geanakoplos 1976, 98, recuerda que el emperador Justino poseía una traducción del historiador Flaviano.

[88] No deja de ser curioso que la liturgia latina se tradujese en Italia del Sur al griego para el uso de la población grecoparlante, como señala Geanakoplos refiriéndose al trabajo de Strittmayer 1964.

[89] Geanakoplos 1976, 100; véase también Hofmann 1945.

[90] Véase, por ejemplo, Nicol 1979, 78 y, en general, sobre el concilio y las relaciones entre las iglesias, Gill 1979a; la literatura científica es muy abundante. Sobre la manera de pensar de los intelectuales bizantinos (Jorge Acropolita, Jorge-Gregorio de Chipre, Máximo Holobolo y otros) antes y tras el citado concilio, véase Constantinides 1993 e igualmente es de interés el tratamiento de este punto en el libro de Pérez Martín 1996, 10-16, que lleva por título "Una Iglesia en armas", así como Pérez Martín 1995. Por cierto que este sínodo perdió su valor del todo tras las Vísperas sicilianas (10 de marzo de 1282) ya que Carlos de Anjou quedó entonces inerme y Miguel VIII Paleólogo, que murió el mismo año, salió como vencedor de la difícil situación, lo que hizo que su hijo Andrónico II olvidase por completo aquello que, bajo el peligro inminente, se había acordado en el concilio (en general sigue siendo útil para toda esta época la lectura del libro de Runciman 1961). Vuelto Bizancio a la Ortodoxia, el patriarca Juan Beco fue depuesto.

dos y cambiaron su asentamiento a Pera,[91] donde, en 1299, fue fundado un monasterio dominico por Guillermo Bernardo de Gaillac, de quien se dice que llevó a cabo la primera traducción de Tomás de Aquino al griego.[92] Fue en este monasterio de Pera donde estudiaron, entre otros,[93] Prócoro y Demetrio Cidones,[94] Manuel Calecas, Juan Ciparisiotes y el patriarca Gregorio Manunas, todos ellos, junto con otros que no citamos, imbuidos de latinidad y, en algunos casos —los latinófilos de los que se habló ya—, abiertamente favorables a las posiciones teológicas de Occidente cuando no convertidos a esta fe.[95] El más hábil de los traductores, Máximo Planudes,[96] conocido filólogo por otra parte, no estudió en Pera; sin embargo, viajó a Occidente formando parte de una legación que allí vivió algún tiempo, lo cual, muy probablemente, le permitió mejorar sus conocimientos, obtenidos no sabemos dónde[97] y, tal vez, conseguir de paso algunos manuscritos.[98] Planudes tradujo, además de literatura profana, el *De trinitate* agustiniano en 1282 y, más adelante, el *De duodecim abusivis saeculis,* una obra que ya en la tradición medieval era atribuida unas veces al de Hipona, otras a San Cipriano y que hoy día se piensa que es un tratado apócrifo escrito en Irlanda a mediados del siglo VII.[99] A propósito de la versión planudea de San Agustín, hace años escribió Valoriani[100] que era «pedestremente fedele al testo latino» y este juicio parece haber ido cambiando algo en la literatura científica posterior: los datos que poseemos sobre esta y otras traducciones planudeas del latín, escribe Rigotti, «accreditano al monaco di Chora acribia, fedeltà agli originali latini, e capacità di conferire —anche sotto il profilo stilistico— pregio letterario alla propria traduzione».[101] Por su parte, los dominicos, en un

---

[91] Sobre esta cuestión Loenertz 1935, 332-349; en lo que se refiere a la actividad teológica de esta orden, véase Dondaine 1951.

[92] El conocimiento del griego por parte de los religiosos latinos ha sido estudiado en un conocido artículo de Altaner 1934; por lo que toca al destino de Santo Tomás en lengua griega véase, entre otros, Rackl 1923-24; Brambillasca 1965; Papadopoulos 1974 y Karpozilos 1970.

[93] Sobre estos autores y su conocimiento de la teología *latina* véase, en general, Nicol 1979.

[94] Para sus traducciones de San Agustín, en concreto, véase los trabajos de Hunger 1984a y 1990.

[95] En general, para este fenómeno, Kolbaba 1995, 120-134.

[96] Baste indicar aquí, sobre este personaje bien conocido, lo que nos dice Wilson 1994, 318-333.

[97] «Se ha descubierto que Planudes» —escribe Wilson 1994, 320— «vivió en el monasterio de Cristo Akataleptos, en la actualidad, Kalenderhane Camii, donde los arqueólogos han encontrado recientemente un fresco de San Francisco de Asís, por lo que tal vez fuese la primera casa franciscana en Constantinopla». Planudes, sugiere Wilson apoyándose en el documentado estudio de Müller-Wiener 1977, 153-158, aunque el edificio debió de ser abandonado por los latinos en 1261, pudo sentirse «estimulado a investigar su cultura, por haber residido en uno de sus establecimientos religiosos». No escasean, sin embargo, los argumentos cronológicos en contra de esta hipótesis según el propio Wilson señala.

[98] Estamos poco informados acerca de las bibliotecas latinas en Constantinopla; Schmitt 1968, 136, n. 49, trae a colación, a propósito de manuscritos de Santo Tomás, la opinión de Demetrio Cidones que da testimonio de la relativa dificultad para agenciárselos (véase Mercati 1931, 131, 61 ss.). En general, sobre esta latinización de la cultura a finales del Imperio. puede verse Gigante 1962.

[99] Véase Schmitt 1968, 132, con bibliografía; Cipriano fue, por otra parte, un autor conocido en Oriente.

[100] Valoriani 1953.

[101] Rigotti 1994.

tratado inédito *Contra errores Orientalium et Graecorum* de 1305,[102] afirmaron que algunos alteraban el sentido de los textos que traducían, «*sicut fecit kalogerus nomine Maximus* […] *nam de latino in grecum transtulit librum De Trinitate magni doctoris sancti Augustini* […]». A Planudes, pues, le echaron en cara que suprimiera la frase que indicaba la procesión del Espíritu «*a Filio*». De todas formas, según ha escrito recientemente Antonio Garzya,[103] siguiendo a Dondaine, es claro que todas las falsedades «imputate dall'ignoto autore a Planude non trovano riscontro alcuno nei testi» y dos ejemplos traídos a colación por el investigador italiano se encargan de mostrar la falsedad de la acusación de los dominicos.[104]

2.3. Un grave motivo de conflicto

Hora es ya, tras lo expuesto —que toca preferentemente a factores aglutinantes en el ámbito religioso—, de enfrentarnos con aquellos factores de conflicto que, en este mismo ámbito, actuaron negativamente oponiendo a las dos Iglesias y, en la incomunicación que generaron, dificultando hasta lo indecible los procesos políticos que, tal vez, podrían haber impedido la caída del Imperio en manos de los turcos. Como ha podido observarse, la influencia de la teología bizantina tuvo lugar fundamentalmente a través de las traducciones, ya que el conocimiento del griego —así lo ha demostrado claramente Walter Berschin en su detallada monografía— no era demasiado importante en Occidente si exceptuamos ciertas zonas de Italia; ni siquiera los eruditos irlandeses, que gustaban de hacer alarde de sus conocimientos (esto se ha llegado a decir por algún estudioso de la transmisión de la cultura antigua), ni tampoco ninguno de sus sucesores hasta el siglo XII, tuvieron muchas oportunidades de aprender un griego que pudieran utilizar realmente. Además, dado que la influencia se basaba en traducciones, desde el primer momento surgieron los problemas de intelección en materia tan de pormenor como es la teología. Por poner un ejemplo, Roberto de Melun,[105] teólogo inglés de finales del siglo XI que sucedió al infeliz Abelardo en la *Schola artium* de Monte Santa Genoveva y que llegó a ser profesor en París y luego obispo de Hereford en Inglaterra *(ca.* 1160-1167), dedica algunas

---

[102] Dondaine 1951, 418 ss.

[103] Garzya 1953, 179.

[104] Algunos años más tarde, señala también Garzya, el patriarca Gennadio Escolario *(ca.* 1405-1472), reprochará a Planudes el no haber sabido distinguir entre los verbos ἐκπορεύεσθαι y προϊέναι, traduciéndolos sin más por el latino *procedere* y, así, poniendo al mismo nivel la procesión del Espíritu Santo del Padre, del Hijo y la simultánea del Padre y del Hijo, una cuestión que ya había preocupado años antes a Manuel Calecas. *Procedere* debería haber sido traducido por ἐκπορεύεσθαι, según Escolario, siempre que se refiriese a la relación del Espíritu con el Padre, mientras que debería haber sido *proiénai* cuando reflejase la relación del Espíritu con el Hijo (véase también Rigotti 1994, 195). Sobre las diferencias entre προέρχεσθαι/προϊέναι, ἐκπόρευσις/πρόευσις, ἔκπεμψις/πνεῦσις tan sólo lo dicho consignaremos aquí. Mencionemos finalmente la reciente edición bilingüe de Papathomopoulos-Tsabaris-Rigotti 1994, con la traducción planudea del *De Trinitate*.

[105] Para lo que sigue véase fundamentalmente Anastos 1966, 132 ss.

páginas de sus *Sententiae* a criticar tanto a quienes aprenden griego como a quienes citan de forma pedante frases en esta lengua *(qui greculum sermoneen locutioni lingue latine velut panniculum late splendentem interserunt).* Los términos griegos, en su opinión, son muy ambiguos y, por ello, para explicar un concepto clave como la Trinidad hay que huir de términos extraños como son ὑπόστασις *y* οὐσία y utilizar sólo términos latinos. Ni que decir tiene que en estas dificultades lingüísticas radica, en no escasa medida, el progresivo alejamiento y las enconadas discusiones que griegos y latinos sostuvieron por siglos —y aún sostienen— acerca de cuestiones dogmáticas. En este mismo sentido, deberíamos mencionar la protesta de Hugo de Fouilloy *(ca.* 1160) y de muchos otros; de todas maneras, la influencia del vocabulario griego era imparable[106] y, pese a las críticas, el mismo Roberto de Melun, que, por otro lado, cita a Orígenes, Eusebio, Juan Crisóstomo, al Pseudo-Dionisio y a Juan Damasceno, condesciende con la moda y se aviene a emplear un término como ὑπόστασις al comentar los *Tŏpicos* aristotélicos. Para un teólogo con muy poco griego en su haber, sin embargo, lo que importaba era el concepto latino, la traducción, y, por lo tanto, los puntos de posible conflicto nunca dejaron de presentarse en opinión de los teólogos greco-parlantes.

Efectivamente, un claro ejemplo que muestra bien el efecto que los problemas lingüísticos causaron en el pensamiento teológico es el del *Filioque,* sin duda la más característica de las cuestiones debatidas entre griegos y latinos, entre Oriente y Occidente en la Edad Media, y a la que vamos a dedicar ahora un conciso tratamiento. Fue a consecuencia de las controversias arrianas y al hilo de la formulación del ὁμοούσιος (consustancial) de Nicea (325) cuando se sintió la necesidad de definir más exactamente, desde un punto de vista teológico, al Espíritu Santo dentro de la Trinidad[107] y ya en la España del siglo VI (en el III concilio de Toledo [589]), muy probablemente

[106] Véase Ghellinck 1942, Anastos 1966, 140, llama la atención, con bibliografía, sobre los términos utilizados para denotar la *divinidad* (la substancia divina, esencia o naturaleza común a las tres personas): οὐσία *(substantia* o bien *essentia)* y también φύσις (*natura),* así como sobre los términos empleados para las personas: πρόσωπον o bien ὑπόστασις *(persona, hypóstasis* o *subsistentia).* La terminología es claramente griega pero el significado de los vocablos presenta ciertos problemas como es fácil imaginar. Geanakoplos 1976, 60, ha notado que, muy probablemente, San Agustín no sabía demasiado griego ya que, de haberlo conocido bien, las diferencias en teología entre Occidente y Oriente no habrían llegado a ser con el tiempo tan grandes. Efectivamente, sus pensamientos sobre Dios, sobre la Trinidad en concreto, «were cataphatic, concerned with grace, essence, and to a lesser degree predestination. Thus they differed from the more mystical-minded Eastern Theology, which tended rather to be preoccupied with the concept of *theosis*». Su influencia, cierto es, fue mayor que la de San Ambrosio y San Jerónimo —que sí sabían griego— y, así, pese a servirse de "conceptos griegos" a lo largo de toda la Edad Media occidental, lo que por ellos se entendía no siempre era algo coincidente con la propia teología griega.

[107] Véase, como una introducción a esta discusión teológica, Schneider 1991, 322 ss.; otros trabajos de interés son Evdokimov 1969, Fortmann 1972, Lonergan 1976, Prestige 1977, Kelly 1980, 424-434, Meyendorff 1982, Congar 1983, Schultze 1982, Haugh 1975, De Halleux 1990, Sesboüé 1995 y Madoz 1944. Sigue siendo de interés, para las primeras discusiones, echar una ojeada al monumental Lebreton 1927.

como una forma de reforzar la posición antiarriana de la Iglesia,[108] se le vino a añadir al credo de Nicea la cláusula *Filioque;* es decir que, según esta, el Espíritu Santo procede del Padre y *del Hijo,* lo que parecía muy próximo a la interpretación agustiniana de la Trinidad. ¿Qué pensaban exactamente los latinos sobre este asunto?

Frente a las iglesias ortodoxas de Oriente, como ha escrito Kelly,[109] que «se han mantenido inconmovibles y hasta fanáticamente fieles» a la procedencia del Espíritu Santo única y exclusivamente del Padre, dando origen a una disputa áspera y en ocasiones muy desagradable, en Occidente en cambio, desde los tiempos de Tertuliano, la fórmula había sido «del Padre por [en griego διά = "a través de"/"por"] el Hijo». Pero, más adelante, siguiendo el texto de *Jn* 16,14,[110] San Hilario y Mario Victorino, sin llegar a afirmar taxativamente que el Espíritu procedía del Hijo, pensaron que el Hijo, junto con el Padre, daba el ser a la tercera Persona de la Trinidad. San Agustín, finalmente, con un trinitarismo que, a diferencia de Oriente,[111] no parte en su análisis teológico del Padre como fuente de las otras dos Personas, sino que arranca más bien directamente de la idea de la divinidad una y simple, la cual en su misma esencia es propiamente trinidad, llegó a admitir «que primordialmente (*principaliter*) el Espíritu procede del Padre, puesto que es el Padre quien da al Hijo la capacidad de dar ser al Espíritu Santo. Pero una de las premisas centrales de su teología», y esto es clave, destacaremos nosotros al tiempo que subrayamos aquí y antes las opiniones de Kelly, «es la de que cualquier cosa que se pueda predicar de una de las personas, se

---

[108] Meyendorff 1974a, 92. La alteración, escribe Zernov 1962, 105 (de cuyo "antilatinismo" ya se ha hablado), ocurrió «probablemente por equivocación, pues la Iglesia española tenía pocos hombres doctos en aquellos siglos, y es muy probable que los que introdujeron por primera vez la cláusula *Filioque* creyeran utilizar la versión original […]. Les movía el deseo de acentuar la igualdad del Padre y del Hijo, cosa que negaban sus adversarios, los arrianos locales, y la declaración de que el Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo parecía servir a este propósito». «En el proceso mental, que se desarrolló en España entre los siglos V y VII» leemos sin embargo en Vorgrimler 1987, 120-121, «se forjó la opinión de que el Padre se lo había comunicado *todo* al Hijo, cuando el Hijo salió de él, y por tanto le habría comunicado también el ser origen. Así, habría que pensar al Padre y al Hijo como un único origen (principio), pues que ese ser origen corresponde al Padre por naturaleza y al Hijo por comunicación. Y así el Espíritu procede del Padre y del Hijo *(Filioque)*». Para diversos detalles de interés acerca de la formulación exacta de la cláusula en tierras hispanas (por ejemplo, que diversos manuscritos de las actas conciliares no tienen la que se esperaba o la tienen como añadidura de otra mano) véase Kelly 1980, 427 ss.

[109] Kelly 1980, 424 y 426.

[110] Recordemos que, para Wainwright 1976, 305 (y también en opinión de otros muchos exégetas modernos), «la suprema muestra bíblica de pensamiento trinitario se encuentra en el cuarto Evangelio. Otros escritores trataron ligeramente partes del problema, pero el cuarto evangelista lo ve en su triplicidad. Su respuesta» —matiza este teólogo— «no hace frente a todas sus complejidades. Cuando terminó quedaba mucho campo para el desarrollo y la explicación. Y, aunque nunca use la palabra Trinidad, ve la naturaleza trina del problema». Lista y comenta este mismo autor una serie de pasajes evangélicos.

[111] La tan repetida oposición entre unos y otros, ha escrito Kelly 1980, 426, sin aclarar más, tiene sin duda origen en «el sentido instintivo de lo profundo» propio de los griegos, que les llevaba a partir de un punto distinto para analizar la Trinidad.

puede predicar de las otras».[112] De modo que el santo de Hipona, en paralelo con lo que los Orientales sostenían, aunque justamente en el lado opuesto, pensaba que negar la doble procesión del Espíritu era romper la unidad y simplicidad de la Divinidad.[113]

El añadido del Concilio toledano, pese a no estar presente en todos los manuscritos, ya que parecía venir directamente del magisterio de S. Agustín, llegó a ser muy popular y apareció también en las actas de los concilios de 633, 675 y 693; por lo que hace a Occidente, fue apoyado por Carlomagno, quien rechazó las actas del VII concilio ecuménico (787; Nicea II) porque no aparecía en ellas admitido lo que, en cierto sentido, no era sino una novedad textual, aunque viniera ya de lejos, y acabó por aceptar el añadido en el concilio de Francfort (794), recogiéndose también esta doctrina en los *Libros carolinos* (*PL* 98). El proceder del emperador occidental, «aprovechando cualquier oportunidad que se le presentaba para hacer gala del término ante los ojos horrorizados de Oriente»,[114] es perfectamente explicable desde el punto y hora en que se consideraba el rival político del Este, el sucesor de Constantino y, por lo tanto, el protector de la Iglesia. Aunque no llegó a enfrentarse abiertamente con Bizancio, comenzó sin embargo a perseguir herejes y a velar por la ortodoxia en una época, además, en la que, al decir de Zernov,[115] «la uniformidad de ritual, incluso de costumbre, se consideraba cada vez más como signo indispensable de ortodoxia doctrinal» y, por ello, «no era difícil tildar de "hereje" a cualquier comunidad cristiana».[116] De otra parte, el interés de la discusión teológica suscitada a lo largo de los siglos es grande ya que pone bien de relieve la íntima imbricación que el Misterio heredado de las fuentes judías y cristianas tuvo con la filosofía griega gracias a la labor de los Padres, generalmente muy bien informados de esta. Construir una dogmática de acuerdo con ciertos principios filosóficos, pero, a la vez, sin traicionar lo que la revelación había puesto en sus manos fue una obra titánica que resulta extraordinariamente atractiva desde el punto de vista del historiador de las ideas y, a la vez, no dejó de ser en su tiempo un tanto peligrosa. En efecto, hereje no era más que el que tomaba partido, hacía una elección, y decidir en materias tan verdaderamente abstrusas suponía un gran riesgo de equivocarse. Arrio y otros muchos lo demuestran[117] y

[112] Kelly 1980, 425.

[113] «Es Agustín» —escribe Sesboüé 1995, 253-254— «el que, después de haber empleado las fórmulas tradicionales heredadas de la patrística griega, es el primero en afirmar expresamente en el 418 que el Espíritu procede del Padre y del Hijo». Además, las expresiones que utiliza, señala este mismo autor, serán las mismas que, mucho más tarde, se utilizarán en los concilios de Lyon y Florencia, que buscaban la unión entre las Iglesias ("al mismo tiempo de los dos" [*simul ab utroque*], "principalmente del Padre" [*principaliter a Padre*] y "un solo principio" [*unum principium*]).

[114] Kelly 1980, 430.

[115] Zernov 1962, 103.

[116] Sobre la génesis de la progresiva aceptación del pluralismo ritual sin que este signifique herejía véase Meyendorff 1982, 120.

[117] Para la formación teológica y filosófica de los Padres Capadocios véase, en general, Pelikan 1993 ya citado y Pelikan 1971, con una consideración más general en el marco de toda una época. De mucho interés sobre el trabajo filosófico ejercido en la teología tardo-antigua es el conocido estudio de

recordemos que Henri Grégoire ha escrito de forma casi epigramática que el arrianismo «es el precio pagado por la temprana y fructuosa alianza del Cristianismo con la filosofía griega».[118]

El Papado, que al principio consideró el añadido al Credo como superfluo y reprobable, pasó a defenderlo más adelante y fue precisamente el papa Nicolás I, que apoyaba las misiones de los germanos en Bulgaria en detrimento de los intereses religiosos de los misioneros bizantinos, quien lo autorizó implicitamente para la predicación en esa región, lo que motivó la actuación del patriarca Focio en defensa del texto original sin añadidos. La argumentación de Focio a este respecto y otros pormenores relacionados con las disputas teológicas de su tiempo han sido estudiados críticamente por Francis Dvornik; sus conclusiones, de otro lado, se encuentran resumidas en multitud de análisis de diversos autores. Por decirlo con toda brevedad, por un lado parecía al patriarca que introducir un cambio, por pequeño que fuese, en un texto aprobado por un concilio (¡nada menos que el texto del Credo!) y, además, hacerlo sin consultar a nadie, era totalmente reprobable.[119] De otra parte, la base teológica para la condena, bien tratada en su obra *Mystagogia*, radicaba, dicho también en pocas palabras, en que, con la nueva cláusula, se acababa con la monarquía del Padre y se relativizaba muy mucho la realidad de una existencia personal o hipostática en la Trinidad;[120] efectivamente, las peculiaridades individuales o hipostáticas de las tres personas de la Trinidad son el no ser engendrado, en el caso del Padre (es decir su paternidad), el ser engendrado, en el caso del Hijo (la filiación) y, en el caso del Espíritu Santo, la procedencia (su "espiritualidad")[121] y, pese a subsistir recíprocamente una en otra (la llamada por los teólogos περιχώρησις o *circumincesión*), esas hipóstasis forman una unidad y lo comparten todo con excepción de esas peculiaridades, «que las

Wolfson 1978; véase además, por ejemplo, Zubiri 1948, 341-409, como un tratamiento donde se pone una vez más de manifiesto, al hilo de una exposición calificada enérgicamente por su autor como «simples páginas históricas", el esfuerzo filosófico realizado por los Padres de la Iglesia.

[118] Grégoire 1949, 90.

[119] Es esta tal vez la razón más profunda que animó a los que se oponían al añadido *Filioque,* cosa que, muy a menudo, se olvida. Un estudio de la cuestión desde el punto de vista de uno de los grandes enemigos de la cláusula latina incorporada al viejo Credo, Marcos Eugénico, asistente al Concilio de Florencia, puede verse en Petra 1994. Para Marcos, ni aun siendo verdadera una propuesta podría ser añadida al Credo: ni una coma de este podía ser alterada. En su opinión pues, los latinos eran auténticos herejes ya que profesaban una fe diferente, una fe que explicaba de forma distinta los misterios sancionados por el Credo, una fe que se apartaba de lo enseñado por Cristo, por los Padres y que estaba vigente todavía en el concilio fociano del 879-880.

[120] Meyendorff 1974a, 92. Más adelante se hablará de lo que significa el término "hipóstasis" en teología; bástenos inicialmente con saber que hipóstasis es el «acto concreto de subsistir en la única sustancia», como escribe Sesboüé 1995, 223, de modo que, de acuerdo con esto, la fórmula griega aplicada a Dios especifica «tres hipóstasis o personas en una sola sustancia o naturaleza».

[121] Notemos, con Sesboüé 1995, 230, que cuando San Basilio intentó definir la propiedad relativa y distintiva del Espíritu, se limitó a señalar su "santidad"; «Gregorio de Nacianzo», escribe este investigador, «advertirá esta inconsecuencia, ya que la santidad no es propiedad relativa que exprese el origen. Por eso propondrá el término de procesión».

diferencian eternamente como modos de existencia individuales».[122] Por tanto, admitir la procesión del Espíritu Santo también del Hijo constituía un problema de dimensiones teológicas, filosóficas o simplemente lógicas muy considerables.

Efectivamente, según acabamos de decir, es la relación de origen la única característica de las hipóstasis que puede ser formulada como propia en exclusiva de cada una de estas sin que se encuentre en las demás; ahora bien, esta relación (paternidad, filiación, procesión) debe ser entendida siempre con un sentido apofático, o sea, como una mera negación que nos indica que el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo, que el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo, etc. Si la considerásemos de otro modo, afirma Lossky[123] y subrayamos nosotros, «sería someter la Trinidad *a una categoría de la lógica aristotélica, la de la relación*». En este mismo sentido por tanto, es decir, siguiendo una argumentación lógica y filosófica, toda relación de origen que no vincule al Hijo y al Espíritu *de forma inmediata y directa* a la fuente única que es el Padre se transforma en «un sistema de relaciones en la esencia una, algo lógicamente posterior a la esencia».[124] Precisamente por eso el Oriente se opuso al *Filioque* desde un punto de vista filosófico, que daba por sentado que la cláusula añadida por los latinos parecía ir contra la monarquía del Padre, *acentuando ciertamente la unidad de naturaleza, aunque en detrimento sin embargo de la distinción real de personas.* El resultado pues no podía ser otro que, o bien aceptar dos principios de divinidad (el Padre y el Hijo), o bien fundar la unidad sobre todo en la naturaleza común, que pasaba así al primer plano y acababa por transformar las personas —como se ha dicho— en meras relaciones en la unidad de la esencia.[125] Introducir por tanto la nueva relación de origen expresada por el *Filioque* suponía substituir la monarquía del Padre, es decir *una relación personal que da origen a la unidad al mismo tiempo que a la Trinidad,* por otro concepto muy diferente, *la substancia una, «donde las relaciones intervendrían para fundar la distinción de las personas, y donde la hipóstasis del Espíritu Santo no sería más que un vínculo recíproco entre el Padre y el Hijo*».[126] La doctrina oriental, desde esta perspectiva, otorga un marcado carácter apofático, inefable, a la procesión del Espíritu Santo sólo del Padre;[127] la occidental, en cambio, hace del Padre y el Hijo un principio común del Espíritu Santo y, por ello, coloca por encima de lo personal lo común, debilitando merced a ello las hipóstasis, confundiendo en parte las dos primeras personas y haciendo de la tercera un simple vínculo entre las otras dos.

---

[122] Vorgrimler 1987, 121.

[123] Lossky 1982, 42.

[124] Lossky 1982, 44.

[125] Lossky 1982, 45.

[126] Lossky 1982, 47.

[127] «Entendida apofáticamente» —escribe Lossky 1982, 42— «la relación de origen señala la diferencia, pero no indica, sin embargo, el 'cómo' de las procesiones divinas. "El modo de la generación y el modo de la procesión son incomprensibles" dice San Juan Damasceno».

Fue en el año 879/80 cuando un concilio celebrado en Constantinopla vino a dar la razón a los orientales y los legados del papa Juan VIII no hicieron sino aceptar lo acordado en él; sin embargo, la progresiva influencia de los francos sobre el Papado —no siempre había sido esto así—[128] hizo que, posteriormente, en Roma, se llegase a adoptar casi por rutina la cláusula prohibida, lo que, andando el tiempo, llegó a ser un motivo de peso para el cisma definitivo[129] entre ambas iglesias, que se formalizó, años más tarde, en 1054. Cuando, unos años antes, en 1014, el emperador Enrique II fue coronado en Roma, el Credo que se cantó en la ceremonia tenía ya la cláusula en cuestión a pesar de toda la oposición bizantina.

Antes de proseguir con nuestro análisis teológico —que en nada pretende ser original— no estará de más recordar otro aspecto que, en ocasiones se suele pasar por alto: las diferencias lingüísticas entre las dos partes del Imperio tienen no poco que ver en la génesis y posterior complicación de este y otros problemas teológicos, aunque —como es evidente— no todo en ellos sea reductible a la semántica. Es cierto, sin embargo, que la lengua tiende a influenciar al pensamiento, a condicionar la manera de ver el mundo y de enfocar los problemas de acuerdo con una determinada forma en la que entran desde la historia de las palabras y sus connotaciones (o incluso prejuicios) hasta la propia "mentalidad nacional" o, si se quiere, el "genio" de cada lengua; como Ware y otros han afirmado, la riqueza del griego, sus sutilezas y flexibilidad, llevaron a una perspectiva filosófica en la concepción de la Trinidad muy diferente a la que la precisión legalista del latín produjo.[130] Para los bizantinos —y aquí mantuvieron viva la distinción entre teología *apofática y catafática* de la que ya se ha hablado— las tres hipóstasis de Dios (Padre, Hijo, Espíritu Santo) pueden conocerse, pero su esencia es simple, incognoscible e incomunicable. Cualquier conocimiento que de Dios podamos obtener sólo será relativo; ahora bien, si conocemos que existe una distinción inconfundible entre las tres hipóstasis, entonces podremos entender cómo Dios, pese a tener una esencia incognoscible, puede crear, sostener y salvar al mundo cognoscible.[131] Los latinos, que admitían la teología apofática, consideraron la cuestión enfrentándose inicialmente al problema y analizando la esencia de Dios desde un punto de vista más ontológico y tendieron a subordinar la cuestión de las tres Personas frente a aquella, de ahí que, a ojos de los griegos, el *Filioque* destruía —como se ha dicho y hemos visto ya con cierta detención— el equilibrio entre las tres Personas y llevaba además a una falsa comprensión de la obra

[128] La desconfianza toledana en materias teológicas con respecto a la Roma del siglo VII fue muy posiblemente incrementada por la estrecha asociación del Papado y Bizancio; la Iglesia española, señala Herrin 1987, 245, «was certainly not prepared to accept on trust definitions of orthodoxy drawn up in Constantinople».

[129] Meyendorff 1982, 29.

[130] Runciman 1968, 82.

[131] Runciman 1968, 92.

del Espíritu Santo en el mundo, dando origen a una falsa doctrina de la Iglesia.[132]

Sin abandonar por el momento nuestras consideraciones lingüísticas, señalemos ahora que la palabra οὐσία se tradujo al latín por *essentia,* pero no siempre los dos vocablos tuvieron el mismo sentido. Para los greco-parlantes οὐσία era algo del todo simple e incognoscible; no es ni el Ser en sí ni causa del Ser en otros y, por lo tanto, no puede tener relación alguna consigo misma o con otra cosa. Sobre su prehistoria señalemos que la *primera ousía* es, en Aristóteles, lo que no se predica de ningún sujeto y que no está en sujeto alguno (por ejemplo, «este hombre», «este caballo»); *segundas ousías,* en cambio, son las especies en las que las *primeras* existen con sus géneros correspondientes. Es decir: las *primeras ousías* significan las subsistencias individuales, el individuo («este hombre»), mientras que las *segundas,* las esencias («el hombre»). Frente a ello, la ὑπόστασις vale por lo que subsiste realmente; uno de sus significados ciertamente la acerca a οὐσία y, por ello, adquiere el valor de «existencia» simplemente. Otro, no obstante, la aproxima a lo individual subsistente. «Ambos términos aparecen, pues,» —concluye Lossky—[133] «como más o menos sinónimos: significando, la οὐσία, una substancia individual, aunque es susceptible de designar la esencia común a varios individuos; y designando, la ὑπόστασις, la existencia en general, pero pudiendo igualmente aplicarse a las substancias individuales».

El reconocimiento de esta ambigua dualidad no es formalizado siempre así; por ejemplo, Sesboüé[134] precisa que, en función de la relación que se mantiene con el verbo, la palabra puede llegar a significar una "cosa" (base, fundamento, lo que *está debajo*, toda realidad substancial) y llegar a convertirse en sinónimo de οὐσία o substancia. Mientras que, concebida como "acción", hipóstasis «significaría la acción de mantenerse por debajo, de sostener, el soporte» y acabaría significando también «subsistir, en un sentido muy parecido al de ὑπάρχω, existir». Es decir, en resumidas cuentas, que «el uso filosófico de este término podía desarrollarse siguiendo dos líneas: la primera llevaba a identificar ὑπόστασις con οὐσία y por tanto, en el lenguaje dogmático, a hablar de una sola hipóstasis en Dios; la segunda conducía a identificar ὑπόστασις con el acto concreto de subsistir en la substancia y por tanto a hablar de tres hipóstasis (o tres Personas) en Dios. A lo largo

[132] Como Ware 1993, 60, n. 1, señala, esta es la visión "standard" de la crítica bizantina; habría que notar, añade, que «certain Orthodox theologians consider the Filioque merely an unauthorized addition to the Creed, not necessarily heretical in itself.» No hay que olvidar que, como es sabido, Basilio y Gregorio de Nacianzo, dos de los Padres Capadocios, tomando como punto de partida el *Evangelio de Juan* —ya mencionado— trazaron un paralelismo entre la procesión especial del Hijo/Logos y la del Espíritu Santo respecto del Padre. Dado que los arrianos objetaron que si ese paralelismo existía entonces el Hijo y el Espíritu serían hermanos, Gregorio de Nisa replicó —cosa que causaría más de un quebradero de cabeza a los griegos—, que el Espíritu procede del Padre *a través del* Hijo (véase Lossky 1982, 43). Ni que decir tiene que esta doctrina capadocia no fue asumida en su momento por el Concilio de Constantinopla (381); más adelante hablaremos de ella.

[133] Lossky 1982, 39.

[134] Lossky 1982, 231.

del desarrollo del discurso cristiano» —advierte Sesboüé y subrayamos nosotros— «el término irá pasando lentamente de señalar la sustancia a señalar la subsistencia, y por tanto la persona».

Para algunos autores antiguos, finalmente, la filosofía profana no ve diferencia alguna entre οὐσία e ὑπόστασις, ya que la primera significa lo que es y la segunda lo que subsiste; la filosofía de los Padres, en cambio, mantiene que entre la οὐσία y la ὑπόστασις existe la misma diferencia que hay entre lo común y lo particular. Obra del genio filosófico de los Padres fue servirse «de ambos sinónimos para distinguir en Dios lo común: οὐσία, substancia o esencia, y lo particular: ὑπόστασις o persona».[135]

Pues bien, la causa y principio del Ser y de la unidad en la Trinidad es la ὑπόστασις del Padre, que nada tiene que ver con su esencia. Hay un Dios porque hay un Padre que, mediante sus poderes hipostáticos, da origen al Hijo por *generación y* al Espíritu por *procesión;* al Hijo y al Espíritu el Padre les da su naturaleza que, en ellos, permanece una, indivisible e idéntica en las tres hipóstasis.[136] Por otra parte, el término ὑπόστασις se tradujo por *persona* pero, en realidad, lo que significa es *substancia,* mientras que el término latino *persona ha de* ser traducido más correctamente en griego por una palabra distinta, πρόσωπον;[137] sin embargo, si se hace así como es habitual, surgen confusiones inevitables ya que cuando llamamos a las Personas de la Trinidad *substancias* entonces se piensa facilmente en un triteísmo, lo que en modo alguno es admisible. Por otra parte, esta última palabra griega, πρόσωπον, sugiere en aquella lengua el exterior más que la personalidad interior, de manera que no parece tampoco un término del todo adecuado. Ya Teofilacto de Ocrida, en su *De iis in quibus Latini excusantur,*[138] un paso más en la literatura sobre "errores" de los latinos que proliferó en el Imperio bizantino, insistió, en pleno siglo XII, en que la pobreza de la lengua latina en términos filosóficos era la causante de muchos de estos errores y esta apreciación del origen del problema se mantuvo viva hasta el último de los concilios que pugnaron por la unión de las Iglesias, el de Florencia, a mediados del siglo XV.[139] Los ortodoxos prefirieron siempre dejar la cuestión de la procesión del Espíritu Santo sin formular con demasiado detalle —un procedimiento típico de la teología bizantina frente a la precisión, mezcla del aristotelismo con la escolástica, que los occidentales habían venido imponiendo a su teología— y, por ello, según ha señalado Runciman,[140] los latinos «with their legalistic minds, insisted on prying into the mystery and on explaining the procession of the Spirit; and the explanation that satisfied them involved the

[135] Lossky 1982, 40.

[136] Runciman 1968, 95.

[137] Lossky 1982, 40-41.

[138] Sobre las opiniones acerca del *Filioque* de Teofilacto puede verse, entre otros, Spadaro 1996, 92 ss., con bibliografía. Se trata de un artículo excelente.

[139] Véase Gill 1967a, 155-212, con muchos detalles acerca de la cuestión del *Filioque* y su debate en el concilio.

[140] Runciman 1968, 93.

addition to the sound and accepted Creed». Aparte de las cuestiones meramente lingüísticas —que nunca son puramente tales— el meollo teológico del problema sigue resultando de mucho interés; para la teología bizantina Dios, en resumidas cuentas, es *una* esencia en *tres* hipóstasis; es una *unidad en* su esencia (ὁμοούσιος[141] [*consubstantialis*] "de la misma y única esencia") que se opone al mundo creado y al hombre; pero esto no quiere decir, como se señaló un poco más arriba, que Dios esté separado, alejado de este y aquel, sino que se revela a sí mismo como Padre, Hijo y Espíritu posibilitando así el acercamiento. Cualquier cambio, por tanto, en este esquema "misterioso", en esta delicada estructura, lleva a abolir la divina apertura al mundo, lo que equivale a decir que aniquila la esperanza de salvación y o bien potencia o bien disminuye los justos poderes de cada Persona (no siempre claramente delimitados por los teólogos),[142] destrozando así la *unidad* esencial y poniendo además en tela de juicio la propia Encarnación.[143]

Hay que reconocer, porque es verdad —y ya se ha anticipado algo a este propósito—, que muchas veces los Padres de la Iglesia griega han utilizado expresiones referidas al Espíritu Santo en ciertos aspectos similares a las referidas al Hijo, lo que quiere decir que se han acercado de alguna manera, al menos desde una consideración muy concreta, al punto de vista latino; sin embargo, fue Máximo el Confesor quien volvió a insistir una vez más en que en modo alguno había que entender que el Hijo fuese realmente el origen del Espíritu Santo, puesto que es el Padre quien es el único origen tanto del Hijo como del Espíritu. Lo que, en su opinión, hay que pensar es que es el Espíritu el que procede del Padre, «a través» del Hijo, y, de esa manera, queda salvaguardada totalmente la unidad de naturaleza.[144] En otras palabras, para Meyendorff, «a partir de la actividad del Espíritu en el mundo tras la Encarnación», es decir, «por lo que respecta a la Trinidad divina hacia fuera» en palabras, esta vez, de Herbert Vorgrimler se puede inferir

---

[141] No ὁμοιούσιος ("de una esencia similar") como opinaban los herejes. En este caso sí que una sola letra llevaba a la herejía.

[142] «El motivo esencial que tenían las Iglesias ortodoxas contra el *Filioque* estaba en el temor de que tal inciso perjudicase a la peculiaridad individual del Padre como no engendrado y como origen único dentro de la Trinidad divina, pues que se predicaba así del Hijo algo que dentro de la vida divina compete sólo al Padre. La oposición ortodoxa se refiere, pues, a la Trinidad inmanente. Por lo que respecta a la Trinidad divina hacia afuera,» escribe Vorgrimler 1987, 122 y es muy importante tenerlo en cuenta, «a la acción de Dios sobre su creación, el *Filioque* resultaba aceptable para los teólogos ortodoxos, porque según *Jn* 15, 26», de nuevo este Evangelio, muy importante para aclarar la cuestión, «el Espíritu procede también del Hijo en lo que se refiere al mundo».

[143] Kazhdan - Constable 1982, 83.

[144] Meyendorff 1974a, 93; se trata de la opinión mantenida anteriormente por Gregorio de Nisa (véase Lossky 1982, 47). Al decir de Kelly 1980, 426, los no pocos teólogos griegos que expresan algo parecido a la doble procesión occidental «jamás perdieron de vista […] la idea de que lo que verdaderamente contaba a la hora de las distinciones en la trinidad era el hecho de que una de las personas se encontraba en relación de causa (τὸ αἴτιον) para con las otras dos […]. Con todo los orientales no tuvieron dificultad en decir que el Espíritu procede *del* Padre *por* el Hijo, tomando al Hijo como instrumento o agente del Padre. Pero para ellos era un axioma el que el Padre y solamente el Padre es la fuente o manantial de divinidad y que tanto el Hijo como el Espíritu se derivan de él en el sentido legítimo que derivar tiene», es decir, por generación en uno de ellos y por procesión en el otro.

la consustancialidad de las tres Personas de la Trinidad, «but one cannot infer any causality in the eternal personal relationships of the Spirit with the Son».[145] No olvidemos que, como afirma Kasper, «el Espíritu es, pues, en cierto modo la posibilidad teológico-transcendental de una autocomunicación libre de Dios en la historia. Gracias a él, Dios puede no sólo manifestar su libertad en el amor de modo histórico, sino también realizarla»,[146] pero esto no quiere decir que podamos inferir otra cosa con vistas a lo que toca a la Trinidad «hacia dentro». El intento de Juan Beco para resolver el problema del *Filioque,* tendente a presentar como "aceptable" la unión conseguida en el concilio de Lyon (1274), consistió simplemente en decir que las expresiones "a través de/por" el Hijo y proveniente "de" el Hijo (o sea διά *y* ἐκ en griego respectivamente) eran maneras distintas de expresar un mismo hecho trinitario; sin embargo, la Ortodoxia bizantina criticó en esa ocasión su postura argumentando que la procesión concebida "a través de/por" o bien "de" *(*διά y ἐκ en griego) lo único para lo que podría servir sería para designar los dones (χαρίσματα) del Espíritu, pero nada tiene que ver realmente con la existencia hipostática de este último. Está claro que πνεῦμα (Espíritu) puede servir para designar tanto al donante como el don, pero, en cambio, si aceptamos una procedencia de cualquiera de las maneras citadas (con διά o bien ἐκ en griego) ello implicaría otro problema, a saber, una secuencia temporal, de forma que esta concepción se opondría entonces a la "procesión eterna" del Espíritu a partir de la ὑπόστασις del Padre, que es la única "fuente de divinidad", es decir, la πηγαῖα θεότης en griego.

Los teólogos bizantinos de los siglos XIII y XIV, como Gregorio de Chipre, sucesor de Beco,[147] no estaban sin embargo muy de acuerdo con estas críticas y, aunque rechazaban la cláusula latina, reconocían no obstante una «manifestación eterna» del Espíritu "a través de/por" el Hijo. Lo que ahora se iba perfilando sin embargo —una cuestión que, luego, Gregorio Palamás[148] desarrollaría con más detalle— era que los χαρίσματα del Espíritu, o sea sus dones no son temporales, realidades creadas, sino eternos, una increada gracia o «energía» de Dios a la que el hombre tiene acceso en el cuerpo del Logos encarnado; por ello, sí que es cierto que la gracia del Espíritu llega hasta nosotros "a través de/por" el Hijo, pero lo que recibimos ni es la anterior ὑπόστασις del Espíritu ni tampoco una gracia creada, temporal, es simplemente una "manifestación" externa de Dios distinta de sus Personas *y* de su esencia. Lo que Palamás sostuvo en su *Tratado apodíctico* I, 9, en definitiva, es que el Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo (aquí el "de" es un simple genitivo en griego) y procede "de" (ἐκ) Él, pero, por lo que toca a su ser y existencia sin embargo —en opinión también de Gregorio Palamás—, no podemos decir realmente que sea Espíritu que proceda "de"

[145] Vorgrimler 1987, 122.

[146] Kasper 1984, 309.

[147] Meyendorff 1974a, 93; véase, en concreto, sobre la cuestión Papadakis 1983.

[148] Un libro clave sobre este santo de la iglesia ortodoxa, autor muy importante para el pensamiento místico, es el de Meyendorff 1964; y véase Meyendorff 1982, 167-194.

(ἐκ) Él, sino que procede "de" (ἐκ) el Padre. La discusión, por lo tanto, aunque la semántica (y también la morfología y la sintaxis) complicase las cosas, no puede decirse que fuese únicamente acerca de palabras; de otro lado, es necesario admitir que, para movilizar tantas opiniones, sentimientos y voluntades que llevaron al establecimiento de un abismo infranqueable entre griegos y latinos, esta polémica, que influyó en toda la vida intelectual e incluso artística[149] por mucho tiempo, tenía que acabar afectando también, de manera fundamental, los cimientos de la fe y a la esperanza personal de salvación, como de hecho así pensaban los fieles. Pese a que la razón humana, por naturaleza, es incapaz de comprender la estructura de la Trinidad —se trata de un Misterio, no lo olvidemos— y, por ello, se esfuerza en reducirla a una unidad, «haciendo de Ella una esencia de los filósofos, con tres modos de manifestación (el modalismo de Sabelio), o bien dividiéndola en tres seres distintos como lo hizo Arrio»,[150] la iglesia ha defendido desde siempre una recta intelección de este Misterio, que la teología se ha ido ocupando de precisar con ayuda de la filosofía. Aún más, la Ortodoxia ha sostenido en concreto que la contemplación de esa perfección absoluta que es la Trinidad «eleva el alma humana por encima del ser cambiante y confuso, confiriéndole esa estabilidad en medio de las pasiones, esa serenidad» la ἀπάθεια, viejo concepto, «que es el comienzo de la deificación. Porque la criatura, cambiante por naturaleza, debe alcanzar por la gracia el estado de eterna estabilidad, participar de la vida infinita en la luz de la Trinidad.»[151]

---

[149] Recordemos que la Trinidad es representada en ocasiones en época medieval con la cola de la paloma (el Espíritu Santo obviamente) en la boca del Padre; en la imaginería renacentista, en la época de Leonardo en concreto, surge una variante basada en el *Filioque*. Efectivamente, entonces el Espíritu se representa como una paloma igualmente, pero sus alas van de la boca del Padre a la del Hijo; véase, por ejemplo, Braunfels 1954, Taf. 37 (un altar portátil de Hildesheim) y el viejo libro de Didron 1886, vol. II, Pl. 144 (un relieve obra de Verrocchio en Florencia). Un diagrama típico de las vidrieras de las catedrales medievales occidentales, con la representación del *Filioque*, puede verse en Geanakoplos 1965, 101.

[150] Lossky 1982, 37. Sabelio fue un hereje del siglo III cuya doctrina principal fue que no había en Dios más que una Persona, el Padre, de manera que las restantes no eran sino atributos, operaciones, emanaciones o lo que quiera que fuese, pero no verdaderas Personas subsistentes. Del Padre, como del sol, salía una luz, el Hijo, que daba calor, el Espíritu. De Arrio, por otra parte, poco cabe decir aquí ya que su doctrina es muy conocida y no tan simple como a veces se presenta; para él, el Hijo era una criatura de Dios, perfecta ciertamente, pero no Dios y, por lo tanto, tuvo un principio.

[151] Lossky 1982, 37; citando al padre Florensky, teólogo ruso moderno, Lossky 1982, 50, escribe además que no hay otra salida para el pensamiento humano que la de admitir la antinomia trinitaria, para hallar una estabilidad absoluta: rechazando la Trinidad como fundamento único de toda realidad, de todo pensamiento, se está condenando a un camino sin salida, se acaba en una aporía, en la locura, en el desgarramiento del ser, en la muerte espiritual. ¡Hasta tal punto es sentido íntimamente este Misterio entre los ortodoxos! Más objetivamente y desde un punto de vista protestante esta vez, Torrance 1985, 81, afirma que «la doctrina de la Trinidad constituye el fundamento de la fe de la Iglesia». «All the doctrines of the Church's faith are basically trinitarian in their character and pattern: they take their essential truth and form from the consubstantial communion of Father, Son and Holy Spirit in the one indivisible Trinity. That is the framework within which we must seek to elucidate the intrinsic structure of the faith and the nature of authority in the Church». Si nos trasladamos ahora mentalmente a un ámbito cultural muy distinto, encontraremos que no son pocos los elogios que un estudioso de la religiosidad hindú fundamentalmente ha atribuido a una concepción trinitaria de la divinidad. Para

Por otra parte, y como suele suceder, sería ilusorio no reconocer la presencia de factores políticos, sociales o "vivenciales" que complicaron —si es que no movieron desde el principio—[152] la oscura discusión. Nada puede extrañar, pues, que en Florencia, buscando una simplificación de la que resultase por fin una *unio vera,* los latinos acabasen por proponer que la cláusula no era sino un añadido sin valor,[153] una explicación, que estaba ya contenida en el previo *ex Patre;* sin embargo, los tiempos, tras el escándalo de las cruzadas, no estaban para tales flaquezas de memoria («olvidemos todo lo pasado») ni para concesiones que eran deudoras de una antigua tradición teológica[154] y los griegos, por tanto, no aceptaron terminar una discusión

---

Panikkar 1989, 71-72, «sólo una visión trinitaria de la Realidad nos permite señalar al menos las líneas generales de la síntesis» de las tres nociones de lo Absoluto aparentemente irreductibles. Se refiere el autor a las concepciones hacia las que se vuelcan los tres principales tipos de espiritualidad (de acción, de amor, de conocimiento), es decir, «espiritualidades centradas en la iconolatría, el personalismo y el misticismo»).

[152] Kazhdan - Constable 1982, 73 ss., han llamado la atención sobre la justa manera de considerar las disputas teológicas bizantinas; el hecho de que los Padres de la Iglesia «took over earlier interpretations does not mean that Christianity was merely a derivative ideology or a combination of oriental and Greco-Roman traditions. On the contrary, its intermediary place between the two main ideological currents of the age —between Gnostic-Manichaean dualism and Neoplatonic monism— created the uniqueness of Christianity and the originality of its response to the social and ideological problems of the diverse populations of the late Roman empire»; véase Kazhdan - Constable 1982, 81. Efectivamente, en el siglo IV el cristianismo se transformó en una religión en la que la antigua separación entre hombre y Dios, aunque se mantuvo, pudo ser abolida en cierto modo a la vez. «The Christian ascent to heaven was realized not by dialectical contemplation, as it was conceived by the Neoplatonists, but by a supernatural mystery, which abnegated and destroyed the humble physics of the lower world»; véase Kazhdan - Constable 1982, 82. Dios, por lo tanto, fue concebido como habitando no fuera de los límites del Universo; creó el mundo Él mismo (no fue un demiurgo el que lo hizo) y además descendió a la Tierra, de modo que cualquier discusión sobre esos pormenores "misteriosos" era mucho más que una estéril logomaquia; tenía un contenido que en modo alguno dejaba indiferentes a los creyentes. Para Kazhdan - Constable 1982 la base de las discusiones trinitarias y cristológicas redicaba en su punto de partida humano y social en relación con las posibilidades de acceso a Dios del individuo. Se trataba de encontrar una estructura de la Divinidad que, preservando las diferencias fundamentales entre Dios y el hombre, permitiese a este último ascender hasta el Primero. «Human thought, moreover, looked for vehicles or intermediaries to make possible this ascent, which had to be derived from the structure of the Godhead […]. The triune concept of the Godhead corresponded to the human search for salvation». La idea de la "apertura" de este Dios uno y trino al mundo y lo que esto significa para el hombre (factores ya aludidos anteriormente de la mano de los trabajos de Meyendorff, Lossky y otros) está de nuevo presente en esta interpretación del misterio fundamental de la religión cristiana. Cierto que la lógica formal, como señalan Kazhdan - Constable 1982, 83: «could easily show the lack of consistency in the Trinitarian construction, but *any attempt to deny the misterious structure of the Triune God led to the abolition of divine openness to the world and therefore annihilated the hope of salvation* (la cursiva es nuestra).»

[153] Las huellas de un pensamiento más o menos similar a lo largo de la Edad Media no son raras y constituyen un interesante punto de partida para comprender la mentalidad occidental en lo que se refiere a este problema teológico. En su comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio, Grosseteste llega a decir que el añadido latino no era sino una mera diferencia verbal, no real; véase McEvoy 1981, 591-592. Un filosófo bizantino tan innovador, como fue Jorge Gemisto Pletón para muchos, se mantuvo sin embargo fiel a las constantes teológicas griegas: «in his treatise on the *Filioque* Pletho» —ha escrito Monfasani 1992b, 49— «defended the Byzantine position as the one *we* hold; and at the Council of Ferrara-Florence he clearly argued for the maintenance of traditional Greek positions against the Latins».

[154] La metodología de la discusión teológica utilizada por los ortodoxos, basada fundamentalmente en la repetición de frases y argumentos de sus predecesores recogidos las más de las veces en

de siglos de esa manera tan poco apropiada. Cierto que, sobre el papel, la unión tuvo lugar pero, vuelta la delegación bizantina a Constantinopla, todo se vino abajo. La Cristiandad occidental, como sabemos, no pudo, no supo o no quiso —de todo hubo— apoyar al "hereje" Bizancio contra los turcos y los propios bizantinos, enzarzados desde siempre en querellas internas que, sin el menor rubor, podríamos denominar "integristas" o "fundamentalistas", fruto, en parte, de una concepción religiosa *sui generis* del poder temporal y del propio concepto del Imperio y su papel misionero,[155] se mostraron incapaces de acercarse más a un Occidente al que odiaban visceralmente después de los amargos sucesos de la Cuarta Cruzada (1204) y al que habían comenzado a temer todavía más por sus planes de colonización ideológica.[156] La Edad Media pronto iba a terminar y el problema turco hallaría una solución parcial en 1571 con la batalla de Lepanto; el problema del *Filioque*, sin embargo, quedó ahí hasta el día de hoy. Por supuesto, no es este el único punto conflictivo que separó a Bizancio del Occidente medieval en materia religiosa; el primado de las sedes[157] fue otro de ellos, importante, sobre el que Grégoire[158] llama la atención señalando que, en los primeros tiempos, el ascenso del status eclesiástico de Constantinopla fue justificado

florilegios, ha sido caracterizada, para lo que se refiere sobre todo a los últimos siglos de Bizancio, por Sopko. Según este investigador, un cierto "fundamentalismo" que reposa sobre esos viejos textos, una creencia en el absoluto acuerdo de estos y una insistencia en un vocabulario patrístico fosilizado son las características principales de su manera de abordar la discusión teológica, siempre en una actitud más defensiva que creativa; nada tiene de extraño, por tanto, que, armada únicamente con algunos manuscritos griegos, la delegación bizantina en el Concilio de Florencia fuese incapaz de estar a la altura de lo que de ella se esperaba. Efectivamente, la teología latina era para ellos *terra incognita y* su metodología basada en las citas textuales nada más, poco tenía que hacer frente al escolasticismo latino medieval que, en palabras de Sopko 1993, 163, «was a totally new theological style as far as the Byzantines were concerned». Para la mentalidad latina medieval, escribe Geanakoplos 1965, 96, lo que los griegos podían denominar una "innovación" en el rito o incluso en el dogma —por ejemplo, la doctrina del *Filioque*— no era en modo alguno un *cambio* en la verdad eclesiástica sino más bien un *desarrollo* lógico y, por ello, era del todo permisible; especialmente si estaba sancionado por la autoridad papal. «For the Greeks, on the other hand,» prosigue este mismo investigador, «anything other than undeviating adherence to the doctrines and traditions as established by the first seven ecumenical councils (apart of course from Holy Scripture) was to be considered innovation and hence reprehensible». El libro clave sobre el concilio florentino es sin duda el de Gill 1967a; una rápida visión de algunas cuestiones, con bibliografía selecta, en Bravo García 1988a. En torno a otros muchos aspectos, Petra 1994 es de gran utilidad; finalmente, una visión rápida de los concilios ecuménicos la encontrará el lector en Alberigo 1993.

[155] Grégoire 1949, 128. Véase sobre este asunto el documentado estudio de Dvornik 1958; algunos problemas de traducción en lo que hace a los textos de esta controversia en Runciman 1968, 108-109.

[156] En general, sobre el llamado erróneamente "cesaropapismo" bizantino —"Caesaroprocuratorism" mejor según Geanakoplos 1965, 82— puede verse el reciente libro de Dagron 1996, con un tratamiento muy pormenorizado según los diversos ámbitos de la sociedad (príncipes, emperadores, clérigos) y en relación con muy diversos factores (herencia, legitimidad, sucesión, proclamación, ceremonial en general, la "teoría de los dos poderes", etc.). A propósito del movimiento misionero y su base teológica y jurídica, las reflexiones de Ahrweiler 1975, 43 ss., son de mucho interés.

[157] Sobre la propaganda occidental llamando a una nueva cruzada contra los «pérfidos, cobardes y cismáticos griegos» en el siglo XIV y proponiendo "latinizar" los restos del Imperio, véase Geanakoplos 1965, 2, n. 3, y 103 ss. sobre las imposiciones latinas sobre el clero bizantino —molestísimas todas ellas.

[158] Aparte del conocido libro de Dvornik 1966, puede verse una nutrida bibliografía sobre el particular, señalemos la reciente y voluminosa obra de Maccarrone 1991.

únicamente sobre la base de argumentos políticos; sólo más tarde (en el siglo X), se sacó a relucir la leyenda apócrifa del llamado «primero entre los Apóstoles», protóclito y hermano mayor de San Pedro, es decir San Andrés, obispo de Bizancio. Por lo que toca a los resultados del Concilio de Florencia a propósito de este asunto en concreto, baste con remitir a la negativa opinión de Geanakoplos, para quien lo que se consagraba en este sínodo era prácticamente un "absolutismo" papal.[159] Algunos otros temas de conflicto como la actividad misional, de la que ya se ha hablado un poco, los ἄζυμοι,[160] el celibato, las reglas para el ayuno, el purgatorio,[161] la ἐπίκλησις (es decir, el añadir la invocación al Padre para que envíe al Espíritu Santo, o la invocación al propio Espíritu para que se manifieste y cambie el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo),[162] etc., son factores que complicaron la situación —y hay algunos más— aunque, cierto es, no añaden nada especialmente nuevo al esquema que hemos presentado.[163] En lo que toca a esta larga lista de diferencias entre ambas Iglesias, la ortodoxa y la católica, limitémonos a decir que hay no pocas obras de interés.[164] Por otro lado —repitámoslo—,

[159] «The most significant aspect of the unionist decree» —escribe Geanakoplos 1965, 107-108— «was its emphasis on the crucial problem of papal supremacy, acceptance of which would, in effect, mean surrender of the independence of the Greek church. In the document the authority of the pope as universal head of the churches of both East and West was clearly affirmed, although it was stated in the passage immediately following that "all the rights and privileges of the patriarchs of the East are excepted". Despite the lack of precise information in the sources, it seems likely that the curious latter phrase was interpolated to assuage Orthodox feeling by at least the appearance of limiting papal absolutism. As Edward Gibbon put it so well, ironically but accurately, in his famous *Decline and Fall:* To satisfy the Latins without dishonoring the Greeks […] they weighed the scruples of words and syllables till the theological balance trembled with a slight preponderance in favor of the Vatican».

[160] Los armenios y los latinos —recordémoslo— se servían para el sacramento de la Eucaristía de pan sin levadura (ácimo) porque creían que ese tipo de pan había sido el empleado en la Última Cena. La discusión entre los partidarios de usar levadura o no es antigua y se remonta al siglo VI (entre armenios monofisitas y bizantinos), siendo el siglo XI (el cisma de 1054 ya visto) el punto álgido de esta controversia. Los ortodoxos, pues, utilizaban pan normal, con levadura, que, para ellos, de acuerdo con *Mt* 13, 33, significaba vida que se añade al pan, de la misma manera que el alma da vida al cuerpo. Véase Meyendorff, "Azymes", en *ODB, s.v.*, con bibliografía reciente.

[161] Los ortodoxos nunca estuvieron del todo de acuerdo con la existencia de un tercer lugar entre el cielo y el infierno donde se aplicaban castigos que ayudaban a expiar los pecados. De todas formas, tampoco condenaron abiertamente la concepción occidental. La oposición entre ambos mundos —que comienza con los debates teológicos del siglo XII—, una vez más, escribe Podskalsky, "Purgatorium", en *ODB, s.v.*, «was more a matter of different mentality (systematic theology in the West versus rhetorical use of Scripture and the church fathers in the East) than of a dogmatic gap». Buena bibliografía sobre esta cuestión en el artículo citado.

[162] Los latinos discutían que no era esta la verdadera fórmula de la consagración (contra el segundo Concilio de Nicea [787]), sino más bien las palabras de Jesús («Este es mi cuerpo […]»). La discusión comenzó en el siglo XIV. Véase Schulz 1986, 12-14 y McKenna 1975, 29-82.

[163] Muchos de estos problemas tuvieron su confrontación incluso con las iglesias cristianas protestantes tras la caída de Constantinopla; véase, por ejemplo, lo que se refiere a la luterana y su juicio por el patriarca ortodoxo Jeremías II (1576) en Runciman 1968, 246-257; para la anglicana, 289-319 y, en lo que respecta al patriarca Constantino Cirilo Lúcaris y su aproximación al calvinismo, 259-288 de esta misma obra.

[164] Desde meros folletos (a veces panfletos) como Economides 1992 o Botsis s.a., a estudios más pormenorizados como el de Jugie 1926-35, bastante crítico desde su punto de vista occidental, o la utilísima exposición de Spidlik 1978, el lector tiene mucho donde elegir para intentar por sí mismo

que de todo se procuró aprovechar su vertiente estrictamente política es algo evidente. Para ciertos investigadores, Roma jamás se hubiera sacudido el entonces relativamente poco pesado yugo de Bizancio si no se hubiese dado cuenta en su momento de que el Imperio ni tenía interés ni fuerzas para asegurar la fundación y existencia de unos sólidos Estados pontificios.[165] De otra parte, hay bastantes dudas sobre la pureza de intenciones de muchos de los esfuerzos hechos por los bizantinos con vistas a conseguir una unión a toda costa en los últimos siglos, precisamente cuando el peligro turco urgía más que nunca. Como ocurre siempre a lo largo de la historia, resulta una vana tentativa poder aislar todos y cada uno de los factores que determinan y conforman su curso; sin embargo, está claro que la confrontación religiosa entre Bizancio y el Occidente, como un todo, tuvo una gran importancia que afectó a otras parcelas que la estrictamente religiosa o teológica y dejó una huella indeleble en la civilización europea, o lo que es lo mismo, en la civilización occidental.[166]

---

comprender las diferencias y coincidencias entre ambas iglesias. Una especie de enciclopedia que toca numerosos aspectos de interés es el libro de Nyssen - Schulz - Wiertz 1984-89². Según señala Le Guillou 1963, 94, «la liturgia fue […] el motivo de dificultades múltiples. Pan fermentado o ácimo, abstinencia del sábado, celibato o matrimonio de los sacerdotes, ritos del bautismo, el hecho de llevar barba, el canto del Aleluya en Cuaresma, todo se convierte en pretexto para el conflicto»; una orientación elemental en este campo de la liturgia puede encontrarse en Schulz 1986 y, como material comparativo, Klauser 1969.

[165] Sobre la conocida *Donación de Constantino*, documento falso del siglo VIII o principios del IX que, puesto bajo el nombre de Constantino I el Grande, garantizaba al papa Silvestre I, entre otras cosas, Roma, Italia y el Occidente, existe una nutrida bibliografía. Por supuesto, las bizantinos, que dudaban de su autenticidad, la utilizaron en ocasiones para sus propios intereses ya que, como señala Ahrweiler 1975, 50, el documento autorizaba a Bizancio a considerarse continuación del Imperio romano, sucesor de Roma; fue esgrimida, además, en las discusiones en torno al cisma de 1054. Hollingsworth, "Donation of Constantine", en *ODB, s.v.*, presenta unas excelentes indicaciones bibliográficas y conviene recordar que fue el humanista Lorenzo Valla (1407-1457) quien puso fuera de toda duda su carácter de falso.

[166] Sabrá disculpar el lector que, por falta de espacio, no hagamos alusión en estas páginas a la discusión que la Ortodoxia bizantina sostuvo durante siglos con el Islam; una introducción de mucho interés es la de Meyendorff 1982, 89-114, autor quien, por cierto, analiza los problemas de traducción que complicaron el diálogo entre una y otra religión. Otras obras útiles son las de Khoury 1969 y 1972, por ejemplo. Un libro de alcance general reciente, con detenida consideración de las diferentes iglesias cristianas del Oriente islámico, es el de Wessels 1995; puede verse también finalmente, con numerosos datos desde el punto de vista histórico y demográfico, Courbage-Fargues 1992.

III.3. LA ESPAÑA VISIGODA Y EL MUNDO BIZANTINO: ASPECTOS CULTURALES Y TEOLÓGICOS

Los llamados en griego Οὐσίγοτθοι (visigodos)[1] un pueblo dentro de la gran coalición de los godos, llegaron a amenazar la ciudad de Constantinopla en torno al año 382 y, más adelante, en 410, acabaron por saquear Roma, para pasar luego a la Galia, arribando finalmente a la Península Ibérica en 416-418. El reino visigodo de la Galia, cuya capital estaba en Toulouse, tras Teodorico II († 466) y Eurico († 484) sufrió un duro golpe por la derrota y muerte de Alarico II († 507) en Vouillé, cerca de Poitiers, a manos de los francos mandados por Clodoveo. Sin embargo, la presencia de este pueblo en España[2] resultó mucho más duradera e, incluso, tuvo ocasión durante casi setenta años de convivir, como es bien sabido, con las propias fuerzas imperiales enviadas por Justiniano I (527-565), emperador de Bizancio. Entre los diversos ámbitos en que se ha querido detectar una influencia de uno de estos mundos, el visigodo y el bizantino, sobre el otro, parece destacar tal vez, incluso entre los no especialistas, la influencia de la arquitectura y el arte bizantinos sobre la cultura visigoda, un capítulo que ha merecido muchas publicaciones, no todas concordes en sus conclusiones. Por otro lado, es bien conocido que los reyes visigodos adoptaron a partir de Leovigildo (568-586) las insignias reales y el ceremonial cortesano del Imperio. Para R.B. Hitchner, incluso la unificación política que consiguió Leovigildo se debió, en cierta medida, a su decisión de hacer de Toledo (*Toletum*) la capital real (*urbs regia*) a imitación de Constantinopla. No obstante, pese a todas las posibles influencias barajadas y al abandono oficial de la herejía arriana en 586, bajo Recaredo (568-601), la oposición a la ocupación bizantina de parte de la Península se fue haciendo cada vez más firme y en diversos frentes de modo que, con el tiempo, los contingentes militares de Justiniano se vieron expulsados por Suintila (621-631) y desaparecieron de la España visigoda,

---

[1] Véase Hitchner, "Visigoths", *ODB, s.v.*

[2] «References in the marginalia to two manuscripts of the *Chronicle* of Victor of Tunnuna, which have been ascribed to an otherwise lost *Chronicle of Zaragoza*, suggest» —leemos en Cameron 2000, 122— «that a more intensive Visigothic settlement of Spain took place in the 490s. This may have facilitated the survival of the kingdom in the aftermath of the battle of Vouillé in 507. While most of the Visigothic territories in Gaul were then overrun by the Franks and the Burgundians, Spain was retained and Narbonne and then Barcelona replaced Toulouse as the Royal centre».

que había de subsistir sin embargo hasta la invasión musulmana de 711.[3] Nuestro propósito en esta exposición no es en modo alguno pasar revista a la historia de la España visigoda[4] ni tampoco al largo catálogo de influencias bizantinas que han podido encontrarse en ella, sino detenernos en un par de cuestiones de cierto interés que pueden arrojar algo de luz sobre las relaciones culturales entre ambos mundos.[5] Claro es —y este será nuestro obvio punto de partida—, que, como ha escrito hace algunos años Bunna Ebels,[6] hoy día la Historia bizantina se considera una parte de la Historia medieval general; de modo que la Bizantinística, en cierto modo, entra dentro del campo de los Estudios medievales y debe darse por hecho que ambos estudian el desarrollo y las transformaciones de la misma civilización greco-romana a lo largo del mismo periodo de tiempo, aunque asentada en diferentes partes de Europa. Como es lógico, sin embargo, hay también diferencias notables entre ambas que no toca exponer aquí. Por todo ello, consideraciones como las que propondremos en estas páginas, aunque no resultarán, ni por su metodología ni por su contenido, especialmente novedosas, pueden quizá contribuir a perfilar mejor la relación ambigua que entre ambas sociedades, la bizantina y la visigoda, existió.

Lo primero de todo, como ya se ha anticipado, sería hablar de la influencia griega antigua y bizantina sobre las letras de la época. Sin embargo, pensamos que no será ocioso, antes de comenzar este capítulo, pasar revista muy someramente a otros tipos de influencias que, aunque nos interesan aquí mucho menos, constituyen sin embargo algo así como el decorado de nuestro análisis, es decir, un bosquejo que centrará nuestras consideraciones literarias dentro de una sociedad, como fue la visigoda, influida de muchas maneras tanto por el Imperio romano (con su herencia grecolatina) como por Bizancio, continuador de este. Una larga serie de estas influencias —aparte de las que tienen que ver con las insignias del poder real, el ceremonial y otros detalles que han sido bien estudiados por el profesor Ramón Teja Casuso en este mismo volumen— han sido traídas a colación en los últimos años, entre otros, por P.D. King[7] y Michael

[3] No es este el momento de hablar de la leyenda de D. Rodrigo, el último rey godo, ni de los pormenores históricos nuevamente considerados (por ejemplo, en Vallvé Bermejo 1989 [se trata de su discurso de ingreso en la RAH]); baste con recordar que ecos de estos hechos, adornados con el colorido bizantino de las épocas pasadas, aparecen incluso en novelas como la de René de Segonzac, *La légende de Florinda la Byzantine*, Paris 1928, recientemente estudiada por Bádenas de la Peña 1998.

[4] Una sucinta bibliografía sobre esta es la siguiente: D'Abadal i de Vinyals 1960, Thompson 1971, James 1980, Orlandis 1988, García Moreno 1975 y 1989.

[5] Estudios sobre las relaciones entre bizantinos y visigodos o entre Oriente y Occidente que nos interesan aquí son, entre otros muchos: Görres 1907, Schlunk 1945, Goubert 1946, Ditten 1964, Stroheker 1965, Geanakoplos 1976, García Moreno 1996, Vallejo Girvés 1996a y 1996b, García Moreno 1998, y Fontaine 2000a. El libro de Vallejo Girvés 1993, aparte de su interés, ofrece al lector una amplia bibliografía (496-526).

[6] Ebels 1993, 339.

[7] King 1981.

McCormick[8]. Fue Leovigildo el primer monarca visigodo que parece haber seguido una política definida de imitación de Bizancio; en efecto, según señala King,[9] fue este el primero «que se vistió con ropas reales y se sentó en un trono: el primero en implantar un sistema de acuñación de moneda real independiente; el primero tal vez, que organizó a sus *comites* en un *officium* palatino establecido.[10] Ya en 573, en un intento de asegurar la continuidad de gobierno y la perpetuidad de su dinastía, asoció con él a sus dos hijos en el trono», práctica frecuente en Bizancio. También la visión del rey como alguien cuasi-divino, un elemento más de la *Kaiseridee* bizantina[11] bien extendida por Europa, estaba presente en el mundo visigodo e incluso existía en él la práctica, bizantina igualmente, de exigir al pueblo un juramento de fidelidad:[12] «era en términos de la violación a ese juramento en los que los obispos, por lo menos, consideraban a menudo los delitos contra el rey».[13] Solamente «la España y el Bizancio del siglo séptimo» —ha escrito José M.ª Lacarra—[14] «conocieron la unidad interna centrada en el monarca», y la práctica de la unción del rey durante su coronación —por ejemplo, en el caso de Recaredo,[15] un rey que se convirtió al catolicismo—,[16] práctica cuyo

[8] Véase en concreto el capítulo ocho ("The King's victory in Visigothic Spain") de McCormick 1987b, 297-327 y McCormick 1987a, 208, donde se propugna una metodología para enfrentarse con la cuestión siempre discutible de las influencias acudiendo a una triple interrogación: «Was Byzantine influence a constant factor in the early Middle Ages or did it fluctuate, and if so, how and why? Is every parallel occurrence in East and West due to Byzantium's influence on the West —or viceversa—, or are there mirage influences? And what do we really know about the dynamics of cross-cultural exchanges in the 'dark ages'?».

[9] King 1981, 31.

[10] En ocasiones esta expresión, *palatinum officium,* se utiliza para designar «el conjunto de personas que estaban al servicio directo del rey, incluidos hasta los esclavos más ínfimos de la casa real» (King 1981, 75) y equivale a *aulae regalis officium.*

[11] Para la interpretación de la concepción imperial en Bizancio, no exactamente un *cesaropapismo,* véase Bravo García 1988b y, especialmente, Dagron 1996.

[12] Para el juramento de fidelidad al emperador véase Svoronos 1951; sobre el juramento de las tropas antes de la batalla puede verse Ahrweiler, 1967.

[13] King 1981, 61.

[14] Lacarra 1960, 376; en general, Orlandis 1991b.

[15] La coronación de este rey testimonia influencias bizantinas en otros aspectos; hasta 586 los monarcas occidentales fueron generalmente investidos mediante entronización, es decir, siendo alzados en un escudo y aclamados por sus súbditos (véase Herrin 1987, 227-228). Es interesante señalar que, en Bizancio, este ritual se puso de moda de nuevo a mediados del siglo XI; véase Bravo García - Álvarez Arza 1988, 111-112; para la iconografía, Walters 1975. Una obra en que se estudian detenidamente este y otros muchos cambios en la sociedad bizantina de esta época es la de Kazhdan - Wharton Epstein 1985.

[16] La explicación de la conversión de los visigodos al catolicismo preocupa a los estudiosos; para Thompson 1971, 130, se trata de «parte de un movimiento muy generalizado hacia la romanización del reino, que tuvo lugar durante el reinado del arriano Leovigildo, así como en el del católico Recaredo». De todas formas, no conviene olvidar que, cuando los visigodos entraron en España, ya llevaban más de medio siglo de romanización en su reino francés que, como ya se dijo, terminó en 507. Según sabemos por una reunión previa al III Concilio de Toledo (589), el rey Recaredo, como señala igualmente Thompson 1971, 113-115, afirmó que ninguna curación milagrosa había sido realizada por los arrianos pese a que algún obispo de esta religión lo había intentado. Aunque no convenció a la mayoría de sus correligionarios con argumentos como este, su decisión de convertirse al catolicismo se cumplió, de manera que «antes incluso de la apertura del III Concilio, las iglesias arrianas y sus propiedades habían

terminus ante quem entre los visigodos debe ser 672 (la unción de Wamba),[17] nos recuerda de nuevo a Bizancio, aunque en este caso hay que tener en cuenta que este proceder no es originariamente bizantino.[18]

Merece la pena destacar, conectado también con la realeza, algún otro aspecto. Continuando la serie de "espejos de príncipes" que venía del mundo antiguo,[19] fue Martín de Braga († en torno a 580) quien escribió algo que podría pasar por tal, dirigido al rey Miro de Galicia; se trata de un pequeño tratado (*Formula vitae honestae*)[20] sobre las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, magnanimidad o fuerza y templanza) y a esta última, a la templanza o *continentia,* le está dedicada la tercera parte de la obra en la que se elogia el comer moderadamente, hablar igualmente, no reír por simplezas[21] y desaforadamente e incluso caminar con un paso mesurado.[22] Se nos aconseja aquí, como ha notado Jean-Claude Schmitt,[23] «*mobilis esto, non levis*», es decir, «sé móvil pero no ligero» y, por lo tanto, se aplica también el justo medio a los movimientos corporales. Si traemos a colación aquí una obra de este tenor es porque este paso tranquilo y mesurado es igualmente

---

sido entregadas a los católicos». Quiere esto decir simplemente que los meros argumentos en pro de la romanización no son los únicos que han de primar para explicar la conversión. Por si fuera esto poco, también se ha observado por lo historiadores que la reticencia a convertirse pudo tener otros motivos y no necesariamente teológicos. En opinión de King 1981, 23, «es difícil no llegar a la conclusión de que los godos, que vivían en un mundo predominantemente ortodoxo, se aferraron tan tenazmente a su arrianismo debido en gran parte precisamente a que la herejía representaba un signo fundamental que los distinguía como pueblo de los romanos nativos». Cameron 2000, 124, ha señalado muy sintéticamente la importancia política del hecho; para ella, a pesar de que los conflictos entre Leovigildo y su hijo Hermenegildo no deben ser considerados como una "guerra de religión", sin embargo pusieron en claro que, una vez conquistado por completo el reino nuevo (585), el poder y prestigio de la monarquía visigoda sólo podría alcanzarse del todo cuando los numerosos obispos católicos, los notables más influyentes del reino, pudieran contar con un rey católico, en vez de arriano, al que seguir.

[17] King 1981, 68, con una erudita exposición al respecto.

[18] Sobre la unción, un tema muy discutido, escribe Herrin 1987, 228, que «was not part of the eastern ceremony and reflects the Visigothic development of inherited tradition along Christian lines». Trabajos sobre esta cuestión son los de Eichmann 1913 y Müller 1938; más modernamente puede verse Schneider 1972, 196-199 y, para Bizancio en concreto, Ostrogorsky 1973, Nicol 1976, 37-52 y Nelson 1976.

[19] Una buena introducción es Hadot, «Fürstenspiegel», en *RAC,* vol. VIII (1972), cols. 555-632. Para Bizancio, mencionemos concretamente Hunger 1978, vol. I, 157-165 y Prinzig 1988. Kazhdan 1984, ha constatado una progresiva militarización en las virtudes listadas como necesarias para el emperador a lo largo del tiempo (véase, siguiendo estas ideas, Bravo García 1994a, 125); debo a la Dra. I. Pérez Martín (CSIC) el haberme señalado que, sin embargo, el estudio de Munitiz 1995, aconseja pensar que no hay «any fundamental change of mind» en las ideas sobre la guerra de los «espejos de príncipes» tenidos por él en consideración.

[20] Ed. Barlow 1950, 204-250.

[21] Para lo referente a la risa en Bizancio véase Kazhdan, "Laughter", en *ODB, s.v.*; en general, Gil 1997 y Bremmer 1999, con indicaciones bibliográficas también para la época cristiana primitiva y medieval occidental. No olvidemos que en el comportamiento de los diablos que tientan a san Antonio, entre otras muchas cosas, se nos habla de sus "risas tontas" *(Vida de Antonio* 43, obra de Atanasio de Alejandría [296-373]).

[22] «The turbulence of the noisy demons of the *Life of Antony*» —escribe Flint 1999, 313— «is in direct contrast to that imperturbability which is a feature of monastic progress, and, as a characteristic, seems designed to illustrate Antony's capacity of 'being undisturbed'».

[23] Schmitt 1990, 71.

aplicable al soberano y al santo tanto en Bizancio como antes lo había sido en la Grecia antigua al ciudadano educado.[24] El bizantino san Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022), en sus *Catequesis* (26, 28-31), prescribe al cristiano una postura especialmente cuidadosa durante la oración y Miguel Pselo, en el siglo XI, llegará a censurar a un sacerdote por mover demasiado sus labios, hombros y manos.[25]

No es el obispo Martín de Braga el único, en época visigoda, en haber escrito este tipo de obras; también a Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) le ha sido atribuido un tratado similar.[26] En este, como en otros muchos aspectos, realeza y nobleza han venido bebiendo de muy antiguas fuentes en lo que toca a sus códigos de conducta sin que esto quiera decir que, en todas partes, se observen exactamente las mismas influencias y en el mismo grado. Por poner un ejemplo, François Delpech ha señalado, basándose en estudios recientes, que la idea de realeza teocrática y taumatúrgica típica del Medievo francés nunca llegó a arraigar en la historia política peninsular posterior a la invasión de los árabes; España no ha ignorado sin embargo, confirma este investigador, «les symboles de la souveraineté sacrée dont elle a connu, à travers les arabes, les variantes indo-iraniennes et, à travers les wisigoths, les formes byzantines et germaniques».[27]

En lo que toca al derecho,[28] ya en el *Codex Euricianus*, promulgado tal vez en 476 bajo Eurico, queda patente que los godos acogieron «muchos de los principios y disposiciones del derecho romano».[29] Resulta además curioso que no perdieron del todo las huellas de su derecho ancestral puesto que, según destacó Ferdinand Lot hace ya casi ochenta años, en una obra bien conocida,[30] el derecho gótico, en la práctica, se nutrió de raíces más vivas de lo que su legislación, romana del todo, hubiera hecho suponer; efectivamente «les *fueros* espagnols» —concluye este autor— «présentent des traits frappants avec le droit norvégien-islandais, au dire de Ficker, d'Amira, de K. Maurer». En fin, las influencias son tan variadas en este campo que, como señala King mencionando un trabajo de Odoardo Carelli,[31] huellas

[24] Véase, por ejemplo, Bremmer 1993. Por supuesto, todo depende de las épocas y de las clases sociales y, mientras en la Atenas del siglo V el ciudadano educado busca la σωφροσύνη o moderación en todo y persigue «the ability to walk quietly and slowly» (Bremmer 1993, 18), otros no proceden así.

[25] Véase, para ambos, Kazhdan, "Body Language" en *ODB, s.v.* También en Occidente se prescribe una seriedad de movimientos y una postura nada relajada para la oración, cuestión bien estudiada según puede verse en la nutrida bibliografía ofrecida por Schmitt 1990.

[26] Escribe Schmitt 1990, 71, que el santo aconseja al noble a quien le está dedicado el tratado «un movimiento del cuerpo lleno de constancia y de gravedad, ausente de ligereza vanidosa y sin el menor desorden y una marcha que no parezca imitar, por su insolencia, las contorsiones que se ven en los mimos ni los gestos de los bufones que corren de un lado para otro»; véase sobre el tratado Pascal 1957, 425-431.

[27] Delpesch 1990, 38.

[28] Una visión general de la influencia bizantina en este campo puede verse en Larraona-Tabera 1935.

[29] King 1981, 27, con bibliografía.

[30] Lot 1968, 306.

[31] Carelli 1939 y King 1981, 285.

del derecho romano y bizantino pueden verse en la España visigoda incluso en el hecho de que, si alguien cortaba y se llevaba árboles sin permiso, debía restituir *in duplo* ya fuese con árboles plantados o con dinero. En un ámbito tan concreto como el de las penas, es de destacar también que Robert S. Lopez 1942-43[32] ha sostenido que la amputación de la mano —contemplada en los códigos visigodos junto con la ejecución, la ceguera, la amputación de la nariz (las dos últimas muy frecuentes en Bizancio como es sabido), la esclavitud con relación al fisco o a una persona designada por el rey, el destierro, la excomunión, la *decalvatio*,[33] etc.— es un resultado de la influencia de la legislación del emperador Heraclio (610-641).

Por lo que se refiere a la organización militar, sin embargo, la situación parece ser diferente; la mayoría de las tropas permanentes «debían de estar, a no dudarlo, destacadas en el complejo de *castra* y fortalezas del norte que formaban la primera línea de defensa contra las incursiones de francos, vascos y cántabros, y en las ciudades que constituían la segunda línea».[34] No obstante, no tenemos noticia alguna de que los condes de la ciudad, quienes ostentarían junto con los duques provinciales «la jefatura militar y civil de los territorios que gobernaban», tuviesen mando militar; sin embargo sí que parece que lo ostentaron los condes militares que, a su vez, carecían de autoridad civil. Paralelamente, el *dux exercitus provinciae*, cargo distinto al *dux provinciae* civil, mandaba los ejércitos provinciales, formados por cuerpos de ejército mandados a su vez por condes militares y todos estaban bajo el *dux exercitus Hispaniae*, «subordinado sólo al rey».[35] Quiere esto decir que una organización como la de los *themata* bizantinos,[36] está claramente descartada en tierras visigodas.

---

[32] Véase una crítica de esta opinión en King 1981, 110, n. 29. Para un estudio detallado de los castigos tardoantiguos y bizantinos véase el exhaustivo libro de Simopulos 1994.

[33] Frente a muchos historiadores modernos, King 1981, 111, n. 33, sostiene, apoyándose en los textos jurídicos, que «la *decalvatio* no consistía simplemente en afeitar la cabeza, sino en arrancar el cuero cabelludo. De ser así, está claro, en primer lugar, que el castigo debería ser interpretado en este mismo sentido también en las fuentes bizantinas que lo mencionan; en segundo lugar, tendrían razón entonces los estudiosos que señalan que la práctica de arrancar cabelleras no era propia del "salvaje oeste" americano sino una vieja costumbre "española" (en este caso visigoda) llevada por los conquistadores. Por dar alguna indicación bibliográfica, recojamos aquí que el autor de un útil librito, Walker 1994, 55, afirma que fueron los españoles quienes, en los años treinta del siglo XIX, introdujeron esta práctica pagando dinero a quienes exterminasen a los apaches y les trajesen sus cabelleras. Frente a esta opinión, que plantea muchos problemas, se alza la afirmación de Bray 1998, 1, n.1, para quien «historical records, archeology, and other sciences strongly indicate the practice originated among certain Native American tribes»; remite este autor a Axtell-Sturtevant 1980 y Axtell 1977, 96-99. No tocaremos aquí la cuestión de un más que posible remoto origen de la práctica entre los escitas. En *Newsletters of the American Academy of Research Historians of medieval Spain* (abril 2000), en Internet, hemos leído que Jace T. Crouch está realizando una investigación con el título "Decalvatio in Isidore and the Forum judicum" de la que ya ha presentado resultados parciales en varios congresos internacionales.

[34] King 1981, 92, n. 103, señala que esta organización militar en el norte estaba «modelada según el sistema de defensa bizantino».

[35] Para todo esto, King 1981, 93-94.

[36] Θέμα es un «término para una división militar y una unidad territorial administrada por un estratego que combinaba la autoridad militar y la civil» (Kazhdan, "Theme", en *ODB, s.v.*). Su creación se sitúa, según algunos investigadores, a partir de 634.

Podríamos hacer interminable la lista de influencias reales o supuestas y de parecidos o divergencias; alude Thompson,[37] por ejemplo, a una moneda hecha acuñar por Hermenegildo con la leyenda «*REGI A DEO VITA*», que parece inspirada en las monedas de bronce de la provincia bizantina del norte de África (en Cartago en concreto) en el reinado del bizantino Justino II (565-578). El visigodo Recesvinto (653-672) por su parte, así opina Lot, reorganizó la jerarquía de su corte teniendo a la vista el modelo de Bizancio; «il revêt le costume byzantin, alors que jusqu'aux environs de 630 les rois goths portaient les cheveux longs à la façon des Barbares. Il imite aussi Byzance», prosigue Lot, «en usant d'atrocités contre les compétiteurs et les rebelles. Mais, sous son apparence absolue» —concluye, sentencioso, este investigador—[38] «la royauté wisigothique est aussi instable que l'Empire». Nada tiene de raro, por otro lado, que ya a comienzos del siglo VI hubiese una profunda influencia bizantina en los objetos de uso visigodos[39] dado que, por ejemplo, fueron muchos los clérigos griegos o sirios que visitaron España en esta época e incluso uno de ellos, Pablo de nombre, llegó a ser obispo en Mérida, donde «los ropajes eclesiásticos de seda, de corte oriental, eran de uso corriente […] y de las diez inscripciones en griego halladas en España, cuatro lo fueron en Mérida o sus alrededores».[40] Sirios y griegos procedentes del Imperio, comerciantes o no, no dejaron de estar presentes en tierras visigodas y, a la vez, hay que contar, además, con los viajes de ciertos personajes de la corte a Constantinopla, como se verá más adelante.[41]

---

[37] King 1981, 84-85; Vallejo Girvés 1993, 192.

[38] King 1981, 307.

[39] Un aspecto concreto merece nuestra atención aunque no está relacionado directamente con lo religioso: se trata de la magia. En primer lugar, hay que señalar la existencia de un amuleto, muy probablemente contra las enfermedades de la matriz, que fue propiedad de la dama del Turuñuelo, en el Guadiana medio, al este de Mérida, conservado en el Museo Arqueológico Nacional. Según escribe Fontaine 2000c, 255 —como ya se ha anticipado—, «en materia de orfebrería, el siglo VII ve desarrollarse, en toda la Hispania unificada bajo los reyes visigodos de Toledo, importaciones e influencias bizantinas»; sin duda alguna, esta joya, una "bulle d'or" según el investigador francés (Fontaine 2000c, Pl. 62), que en torno a una adoración de los Magos lleva la siguiente frase en unciales: + ΑΓΙΑ ΜΑ/ΡΙΑ ΒΟΗΘΙ / ΤΗ ΦΩΡΟΥΣΑΙ / + ΑΜΗΝ + [«Santa María, ayuda a la que lo lleva»], nos parece a nosotros un amuleto bizantino. No hemos examinado la pieza directamente ni sabemos si tiene algo escrito por detrás, como suele ser frecuente. Véase para su identificación más precisa, en función de otra serie de amuletos ya estudiados, Bravo García 2002b. Por cierto que en las *Etimologías* hay también información respecto de la magia y se describen críticamente algunas particularidades de esta disciplina entre los griegos, latinos y etruscos. Como es bien conocido, la supervivencia de las artes mágicas antiguas, unida a los numerosos restos de paganismo, hizo necesario que algunos eclesiásticos, como se verá, se dirigiesen a los fieles para erradicar todas estas creencias y prácticas; constituye todo ello un atractivo capítulo para la búsqueda de influencias antiguas o bizantinas. No cabe estudiar aquí este tema pero señalemos el trabajo de Velázquez 2001, como sugerencia de consulta para el lector interesado.

[40] Así lo afirma Thompson 1971, 35, con las indicaciones bibliográficas pertinentes; «las influencias sirias todavía podían llegar hasta España a comienzos de siglo VII» (189), según nos testimonia el caso del hereje Gregorio ya mencionado.

[41] Anticipemos aquí que Atanagildo, el hijo de Hermenegildo, fue depositado por este en manos de los bizantinos para garantizar su seguridad frente a los ataques del abuelo del pequeño, Leovigildo, y enviado por aquellos a Constantinopla a principios de 584. No se sabe que ocurrió con él, según leemos en Thompson 1971, 89 (véase no obstante Vallejo Girvés 1993, 213). Como es bien sabido, el rebel-

Entrando ya en las consideraciones propiamente literarias, completaremos en esta ocasión lo ya escrito hace años a propósito de la cultura clásica (o, mejor dicho, la erudición eclesiástica) de algunas eminentes figuras de la cultura visigoda: Leandro e Isidoro de Sevilla, Pascasio de Dumio y Juan de Bíclaro.[42] Conviene advertir inicialmente que la literatura cristiana, ya en el siglo IV, alcanzó en España un cierto brillo debido a autores como Paciano de Barcelona, un prosista, y Juvenco, tal vez de Granada, junto con Prudencio de Calahorra, poetas los dos, y el segundo de ellos, para algunos, el más brillante poeta latino de la Antigüedad cristiana. Un autor como Osio, obispo de Córdoba, será bien visto en la corte del propio emperador Constantino I el Grande, a quien aconsejará en el Concilio de Nicea (325).

****

Un buen conocedor de la historia y la sociedad visigodas, José Orlandis,[43] comentando el interés por los libros en estos tiempos, ha escrito que «los monjes —y, como es natural, los alumnos de la escuela monástica— debían abstenerse de leer los libros de autores paganos y herejes. Pero es probable» —precisa— «que los más instruidos —y S. Isidoro mismo daba ejemplo de ello— tuvieran acceso a los autores clásicos de la resplandeciente Antigüedad. No en balde el santo doctor escribió en las *Sentencias* que "mejores son los gramáticos que los herejes […], porque la doctrina de los gramáticos puede ser de provecho a nuestra vida, con tal de que se haga un buen uso de ella" (*Sent.* III.13). En los monasterios del Noroeste peninsular, animados por la espiritualidad de S. Fructuoso de Braga, la formación», nos aclara Orlandis, todavía era más renuente en todo lo que se refiere a lo pagano ya que «tenía un marcado acento ascético y religioso, sin concesiones a la herencia cultural pagana». La frase de las *Sentencias*, a menudo repetida, necesita tal vez, para ser entendida en sus justos límites, de una pequeña presentación del contenido y sentido de esta obra. Se trata, en primer lugar, de un libro heredero de las colecciones antiguas de opiniones de sabios (δόξαι), máximas (γνῶμαι) y capítulos pequeños (κεφάλαια) con preceptos de moral práctica, como leemos en Fontaine;[44] es decir, un libro en el que Isidoro hace de la *sententia* un vehículo idóneo para cristianizar muestras

---

de Hermenegildo estaba aliado con los bizantinos y los suevos de Galicia contra Leovigildo y, a causa de esta amistad, al parecer, no sólo se le confió la vida del niño a Bizancio sino que, también, la influencia del Imperio sobre Hermenegildo, en los primeros años de su reinado, fue notable.

[42] Bravo García 1989a. Para los aspectos relativos a cuestiones del dogma y en concreto el añadido del *Filioque* en el III Concilio general de Toledo véase en cambio Bravo García 1996a.

[43] Orlandis 1991a, 73.

[44] Fontaine 2000c, 236; traza este investigador brevemente una historia del género. Véase, para la obra en cuestión, *PL* 83, cols. 537-738; puede verse también Cazier 1998 y Roca Melia 1971.

variadas de la sabiduría antigua.[45] Menciona la correspondencia que existe entre el universo que nos rodea, creado por Dios, y el "pequeño universo" (microcosmos) que es el hombre, idea que, como es sabido, alcanzará una enorme difusión en la cultura occidental[46] y, entre otras muchas cosas, trae a colación también la opinión de Agustín de que el hombre debe dejar la contemplación de las maravillas del mundo exterior para entrar dentro de sí, «en el abismo de su espíritu», y encontrar allí las verdaderas riquezas. Al igual que la otra vieja idea (la de ese «pequeño mundo» que es el hombre), esta, también vieja de siglos y cristianizada por Agustín de manera insuperable, llegó a emocionar a Petrarca en su famosa excursión al monte Ventoso[47] y se encuentra a las puertas de la visión religiosa del hombre en el Renacimiento.[48] Junto a referencias de indudable aroma antiguo como estas, el lector de la época visigoda podía encontrar también en esta obra isidoriana capítulos sobre Cristo (como "mediador" especialmente), sobre la Iglesia y las herejías, sobre los paganos, etc.

En la segunda parte de esta misma obra, traza Isidoro las reglas de vida adecuadas para el cristiano y se detiene, como era natural, en el retiro, la contemplación, la fe, el no ir más allá de los límites de nuestro conocimiento natural, así como en las virtudes y vicios, lo que, en contra de lo que alguien pudiera suponer, trae sin embargo a nuestro recuerdo otras muchas influencias anteriores. Fontaine destaca que la clasificación de las virtudes y vicios, en concreto, no es sino la herencia de una cristianización antigua «des méditations morales prônées par le moyen stoïcisme».[49] También los pecados son clasificados en graves o leves, ocultos o manifiestos, insistiéndose en algunas observaciones psicológicas de interés (como son la complacencia y el hábito) que tienen ya una larga tradición (por ejemplo en las formulaciones de Orígenes)[50] y seguirán gozando de la atención del pensamiento católico y ortodoxo hasta nuestros días.[51] Finalmente, en la

---

[45] En general, sobre este género literario, Cazier 1980.

[46] En general, Boas 1973; para el desarrollo de este tema, por ejemplo, en la literatura española, resulta de mucho interés el conocido libro de Rico 1970.

[47] En sus *Epístolas familiares* 4, 1; véase, por ejemplo, la traducción comentada de H. Nachod en Cassirer *et alii* 1956, 44-45; la frase que dio lugar a las cavilaciones de Petrarca está en *Confesiones,* 10, 8, 15.

[48] Sobre la dignidad del hombre renacentista como imagen divina y su valor de microcosmos, véase Trinkaus 1995. Un panorama sobre la concepción del hombre en Margolin 2001.

[49] Fontaine 2000c, 243. A propósito de una posible influencia estoica, aunque indirecta, recordemos que la definición estoica clásica de la filosofía entendida como «ciencia de las cosas divinas y humanas» (θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων γνῶσις) —que está tanto en Cicerón como, mucho antes, en el propio Platón— es recogida por Isidoro en *Etimologías* 2, 24, 9, y, como señala Fontaine 2000c, 174, está tomada de Varrón pero a través de las *Instituciones* de Casiodoro. Sobre las diversas definiciones antiguas de filosofía, aceptadas luego más o menos por los escritores cristianos y bizantinos, puede verse Eleuteri 1995, 438. En general, para la filosofía isidoriana véase Fontaine 1998 y para su platonismo y estoicismo Lozano Sebastián 1982, 117-144.

[50] En concreto, puede verse Crouzel 1963, 170-182; para la influencia de uno en otro, Châtillon 1955.

[51] Sobre estos esquemas en la literatura ascético-mística bizantina (Evagrio Póntico, Juan Clímaco y otros), que aparecen con frecuencia a lo largo de la Edad Media en los tratados sobre la confesión,

tercera parte, cabe destacar un análisis de la tentación con matices teológicos de interés; hay también aquí un breve tratamiento sobre los sueños. Es a esta obra a la que pertenece la tan citada frase de Isidoro sobre la utilidad de leer la literatura profana antigua, "los libros de los paganos", que ya hemos mencionado, y cuyo contexto conviene comentar. Leer las "ficciones de los poetas" puede hacernos caer, con la correspondiente excitación de las pasiones, en la seducción que las vanas fábulas nos ofrecen, escribe el obispo de Sevilla; por otra parte, esa literatura está llena de imágenes y adornos que no van bien con la desnudez retórica propia de los textos cristianos, ajenos por completo a la sutilezas dialécticas y a la artificiosidad. El carácter tópico de esta última afirmación, sin embargo, es evidente. La cultura del Imperio romano, según ha defendido Averil Cameron,[52] no debería seguir siendo considerada simplemente como *background* del Nuevo Testamento, tal como aparece estudiada en muchos libros de texto, sino que, dando por sentado que la literatura cristiana tiene evidentes influencias tomadas de aquí y de allá, habría que partir de la base de que está escrita con vistas a convencer a los paganos y de que ella misma es, por derecho propio, un producto sutil y complejo que en modo alguno es espontáneo y, claro está, tampoco estrictamente "literatura popular". «Christian literature» —escribe esta misma investigadora—[53] «is not simple at all, however much it suited some Christians to claim that it was». Efectivamente, no duda Cameron en afirmar que un conocido pasaje de la conocida *Vida de S. Antonio* (cap. 77), en el que se reconoce que a la fe no le hacen falta argumentos sofísticos ni habilidad dialéctica, adolece de una cierta dosis de insinceridad ya que, precisamente para los cristianos, la retórica, o sea, las estrategias del "discurso", fue un elemento clave, como bien lo muestra el propio pasaje aludido.[54] El proceder aquí descrito no es en modo alguno desconocido en la literatura visigoda. Y no hay que olvidar, a la vez, como bien señala Fontaine,[55] que hay algo de humor en la comparación "sorprendente" entre gramáticos y herejes alumbrada por Isidoro. «Los gramáticos valen más que los herejes», afirma Isidoro; son más útiles que aquellos, pero esto no significa ni mucho menos —y la prueba evidente es el propio Isidoro— que tengamos que renunciar al "buen uso" que de la literatura profana y su estilo ya llevaba siglos haciéndose y había sido sancionado, en el siglo IV, por Basilio el Grande.[56]

Está claro, por tanto, que este espíritu "prudente" que anima la actividad intelectual de Isidoro y su círculo no era en modo alguno la negación total de la cultura antigua (con sus autores profanos y su retórica); pero

---

hasta son mencionados por Erasmo y siguen vivos en el cristianismo y la ortodoxia, puede verse Bravo García 1996c.

[52] Cameron 1991.

[53] Cameron 1991, 39.

[54] Cameron 1991, 28. Sobre el género literario en que cabría enmarcar esta obra y otros aspectos véase, por ejemplo, Bartelink 1982, 38-62 y Brennan 1985; queda claro, por lo tanto, que el repudio frecuente de toda retórica entre los cristianos no es del todo sincero.

[55] Fontaine 2000c, 246.

[56] Véase en nuestra lengua la traducción, con introducción y notas, de Martínez Manzano 1998a.

está claro también que la visión del mundo que inspiraba a las obras antiguas, conocidas ahora indirectamente las más de ellas, no es tampoco la de Isidoro, de forma que pocas ilusiones podemos hacernos de encontrar textos griegos literarios en su lengua original en la Península durante la época visigótica; entre otras razones además de esta porque, como se verá, el conocimiento del griego era prácticamente inexistente.[57] Conocemos, eso sí —se ha dicho ya—, inscripciones griegas de los siglos VI y VII, como ha sido puesto de manifiesto repetidas veces por muy diversos autores entre los que se cuentan Manuel Díaz y Díaz y Agostino Pertusi[58] (apoyándose en el repertorio epigráfico de José Vives),[59] pero manuscritos griegos (restos del mundo tardoantiguo o copias posteriores), procedentes de Bizancio o de cualquier otro lugar, no parece que hubiera. ¿Qué contenía por lo tanto la biblioteca sevillana, formada por su hermano Leandro, en la que Isidoro debió iniciarse e ir madurando sus conocimientos? La amistad que Leandro tuvo con el papa Gregorio el Grande, quien, precisamente, coincidió con él en Constantinopla[60] y dedicó además sus *Libros morales sobre Job* a este hermano de Isidoro, ha hecho pensar a los estudiosos que no pocos de los libros que estaban en la citada biblioteca sevillana pudieron ser copias de los que la biblioteca papal albergaba. Incluso la obrita isidoriana *Versos en la biblioteca*,[61] una colección de los poemillas que debían de figurar en los cajones que contenían los manuscritos o en los frescos de ciertos autores que debieron de adornar la sala, parece una imitación de los que figuraron, en el siglo VI, en bibliotecas romanas como la del papa Agapito —con los que algunos de aquellos tienen bastante parecido— y la de los archivos del Laterano.[62]

Según los dísticos isidorianos conservados, ese *refugium animi* o ἰατρεῖον ψυχῆς que debió de ser la biblioteca sevillana contendría la Biblia, las obras de Orígenes, los Padres de la Iglesia latina (Hilario, Ambrosio, Agustín y Jerónimo), Juan Crisóstomo y Cipriano de Cartago. A estos les siguen, de acuerdo con un poema de cinco dísticos incluido en los *Versos*, los nombres de los poetas clásicos opuestos por parejas (Virgilio y Horacio, Ovidio y

[57] Para el conocimiento del griego en el mundo occidental durante la Edad Media, en general (con algunos estudios sobre la educación y cultura), véase Loomis 1906, Courcelle 1969, Riché 1962, Riché 1979, Paul 1986, Lumpe 1969-70, Weiss 1977, Herren 1988 y Berschin 1989.

[58] Pertusi 1964.

[59] Vives 1969. Las inscripciones latinas de la época visigoda —las más significativas— tienen también su bibliografía particular. Sobre las famosas de Justiniano (Valencia), Commentiolus (Cartagena) y Hermenegildo (Alcalá de Guadaira), véase Gómez Pallarés 1999; Vallejo Girvés 1993, 192, 1996a y Fontaine 2000b.

[60] Es sabido que el viaje de Leandro a Constantinopla —véase sobre él Vallejo Girvés 1993, 201— obedeció a la necesidad de buscar un apoyo imperial para la rebelión organizada en 585 por Hermenegildo, casado con una católica, contra su padre Leovigildo. Pocos resultados obtuvo Leandro de un emperador preocupado entonces por los avances de los eslavos en su propio territorio pero, vuelto a la Península y una vez muerto Hermenegildo, tuvo éxito al convertir a Recaredo, su hermano, a la fe católica (587), muerto ya también el padre de ambos, Leovigildo.

[61] *PL* 83, cols. 1107-1111.

[62] Fontaine 2000c, 94-95.

Persio, Lucano y Estacio) y los grandes poetas cristianos (Prudencio, Avito, Juvencio y Sedulio). Tras ellos aparecen los nombres de Eusebio, Orosio, los propios Leandro de Sevilla y Gregorio el Grande y los juristas o relacionados con el derecho como el emperador bizantino Teodosio II (408-450), que hizo compilar el *Codex Theodosianus*, Pablo y Gayo. Es decir, una colección de grandes autores paganos y cristianos donde, claro es, brillan por su ausencia los grandes de la cultura griega. Por supuesto, no quiere decir esto —como ya se ha señalado— que Isidoro no los conociera indirectamente; sus trabajos conciliares, por ejemplo en el Sínodo provincial de Sevilla (iniciado en noviembre de 619), consistieron entre otras cosas en la realización de un florilegio[63] que contiene opiniones de griegos y bizantinos como Atanasio, Gregorio de Nacianzo, Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría y otros autores, incluidos algunos latinos no nombrados anteriormente. Además de esto, la consulta a enciclopedistas latinos tardíos como Marciano Capella (mediados del siglo V) y Casiodoro está asegurada para Fontaine y otros muchos investigadores, que recalcan los parecidos y diferencias entre estas fuentes últimas.[64]

Pero, pese a esa ausencia de materiales griegos en nuestro suelo, sabemos que ya a fines del siglo VI, Pascasio de Dumio (un monasterio enclavado en lo que hoy día es una barriada al NE de Braga) tradujo sin embargo del griego unas *Vitae Patrum* y, muy probablemente, el dominio de esta lengua lo consiguió frecuentando a su maestro Martín de Braga o de Dumio, que provenía de Oriente,[65] de Panonia en concreto, y de allí trajo a España el ascetismo de corte egipcio. Sin embargo, tampoco hay huellas de que este texto hubiese llegado a estar en la Península en su lengua original. Martín se encargó también de traducir 150 apotegmas de los Padres del desierto (los *Dichos de los Padres de Egipto*) y, años más tarde, como señala Walter Berschin,[66] Valerio del Bierzo, en Galicia igualmente, realizó algunas traduciones de estas *Vitae Patrum*, aunque no se sabe muy bien si son la obra de una escuela gallega de traductores o son de origen italiano. Este mismo Martín de Braga es autor, entre otras cosas, como ya se ha dicho, de una especie de espejo de príncipes o catecismo de moral práctica (*Formula uitae honestae*), en el que se enseña a la realeza y sus nobles «une éthique du juste milieu, inspirée d'un stoïcisme romain vulgarisé» al decir de Fontaine.[67] Un sermón dedicado a la edificación de los campesinos, llenos de supersticiones rurales celto-romanas, merece destacarse igualmente del resto de su obra,

[63] Véase, en concreto, Madoz 1936; Fontaine 2000c, 125-126, traza las líneas fundamentales de esta obra teológica.

[64] Véase, a este propósito, Fontaine 1966, un aspecto en el que este estudioso ha insistido en otros de sus trabajos.

[65] «*Ex orientis partibus navigans Galliciam venit*», escribe de él Isidoro en su *De viris illustribus,* 22, ed. Codoñer Merino 1964, 145.

[66] Berschin 1989, 121, con indicaciones bibliográficas sobre estas traducciones.

[67] Fontaine 2000c, 56.

lo que sirve todo ello de presentación al horizonte cultural de su público y fuentes.[68]

Con todo, respecto a Isidoro, Fontaine ha admitido en algunos de sus trabajos la posibilidad de que hubiese tenido acceso directo a algunos textos de Salustio y de Cicerón y está seguro de que se sirvió también directamente de Quintiliano; en lo que toca a otros muchos autores latinos, su opinión es la ya mencionada, es decir, que fueron utilizados indirectamente.[69] Lo que se sabe con respecto a su manejo del griego, sin embargo, es más problemático; autores como Cirac Estopañán[70] y Rodríguez Seijas,[71] por solo mencionar un par de ellos, parecen inclinarse más o menos decididamente por el conocimiento de esta lengua por su parte, aunque Díaz y Díaz es de la opinión de que tanto él como Julián de Toledo es muy dudoso que pudieran traducirla. Para este último investigador, «la presencia bizantina no tuvo repercusiones en lo que hace al conocimiento del griego. Probablemente los ocupantes, más vinculados al África bizantina o al exarcado de Ravena que al propio Bizancio, se expresaban normalmente en latín, con lo que no puede esta región considerarse centro de difusión del helenismo».[72] Una afirmación de este tenor —que tiene mucho de verdad sin duda en lo que toca al mayor uso del latín en estas dos zonas— nos lleva a señalar dos cosas. En primer lugar, conviene recordar que Pierre Riché ha escrito paralelamente que la reconquista de Italia por Justiniano tampoco llegó a provocar la helenización de este país, aunque, claro es, pudo haber favorecido los contactos entre los griegos y los occidentales, como sabemos

[68] McKenna 1938 es clave para conocer la lucha contra las supervivencias paganas de la época visigoda a través de los siglos; menciona (137), por supuesto, la frase de *Sentencias* e insiste, como otros muchos, en que Isidoro no es coherente en su actitud hacia la literatura pagana. «On the one hand he saw the dangers which the pagan classics had for the Christians. His harshness towards the pagan poets is easily accounted for when it is remembered that he regards them as the 'theologians' of paganism [«*Quidam autem poetae Theologici dicti sunt, quoniam de diis carmina faciebant*»; *Etimologías* 8, 7, 9]. On the other hand Isidore realized that clerics would have difficulty in obtaining any education at all, if the reading of the pagan books were entirely forbidden, and hence ignorance would be the result. In his opinion» —prosigue McKenna intentando dar razón de ese espíritu «prudente» del que hace gala Isidoro al enfrentarse con la lectura de los clásicos— «ignorance was far more dangerous to the faith and morals of the Christians than an acquaintance with the pagan writings. Ignorance, he said, «is the mother of all errors, and the nurse of vices». And again «the ignorant man is easily deceived»», cf. «*ignorantia mater omnium errorum et ignorantia vitiorum nutrix* […] *Indoctus facile decipitur*»; *Sinónimos* 2, 65 *(PL* 83, col. 860). El interés de Isidoro, como ya hemos visto, no es el mismo que Casiodoro sentía por sus clásicos.

[69] Véase Hillgarth 1983, 845-854, sobre sus fuentes; para este autor, el proceder de Isidoro debe ser estudiado de acuerdo con la metodología propuesta por Fontaine 1953, 300, n. 1: «On ne peut accéder à la veritable originalité d'Isidore de Séville que par une triple démarche. D'abord, un bilan aussi complet et detaillé que possible de ses sources directes et indirectes. Ensuite, une observation minutieuse des coupures, additions et modifications auxquelles Isidore soumet le texte qu'il emprunte. Enfin, la référence à la realité contemporaine sous tous ses aspects».

[70] En Cirac Estopañán 1939, 136, afirma este autor, según señala Hillgarth 1983, 353, n. 79, que la cultura de Isidoro fue latina pero también bizantina, aunque «he makes no attempt to prove this».

[71] Escribe Hillgarth 1983 que para Rodríguez Seijas 1948, el santo visigodo conocía el hebreo, el siríaco, el griego, el egipcio y también el gótico; una opinión completamente infundada.

[72] Oroz Reta-Marcos Casquero 1982, I, 92.

muy bien por las influencias bizantinas en Sicilia y sur de Italia.[73] Ravena, al norte de Italia, acoge también muchos funcionarios bizantinos que hablan griego pero, en este caso, conviene notar que las actas de su cancillería se escriben en latín aunque tienen influencias de las tradiciones notariales bizantinas. Para Cyril Mango, esta ciudad fue, en general, de habla y cultura latina.[74]

La segunda reflexión que debemos hacemos es que, por lo que toca a África —lugar al que parte de los bizantinos que llegaron a la Península estaban vinculados culturalmente—, los estudios de Averil Cameron[75] han puesto de relieve que, a mediados del siglo VI, el nivel cultural de Cartago, por poner un ejemplo, era mucho mayor de lo que las indicaciones del historiador Procopio permiten suponer y, claro es, la influencia bizantina permeaba todas la manifestaciones culturales o artísticas, aunque esto no quiere decir que lo latino fuese descuidado. Cierto es que, a finales de este mismo siglo, Italia comenzó a resultarles ya mucho menos accesible a los "africanos", dado que la invasión lombarda había determinado en la península italiana una nueva situación política y, por lo tanto, la accesibilidad de los manuscritos provenientes de allí se vio disminuida; sin embargo, todavía en pleno siglo VII dos figuras griegas residentes en territorio africano, como son Máximo Confesor y Sofronio, brillan en el terreno de la teología bizantina. Anterior a estos, Marciano Capella, el enciclopedista mencionado, era cartaginés y, además, es sabido que Pablo Orosio (siglo V), un escritor de fama nacido en la actual Galicia, estuvo estudiando con San Agustín en tierras africanas. Sabemos también que, en torno a 570, un grupo de unos setenta monjes a cuyo frente se hallaba un tal Donato, emigró desde África a España con su biblioteca —importante al parecer— y, según nos dice Ildefonso de Toledo en su "Continuación" del *De viris illustribus* de Isidoro,[76] fundó un monasterio en Servitanum, lugar desconocido hoy en día aunque se piensa que estaba en la provincia de Cuenca. La fama del monasterio perduró y sabemos que su abad, Eutropio, más tarde obispo de Valencia, fue junto con Leandro de Sevilla la figura estelar del III Concilio de Toledo (589). Paralelo es el ejemplo del monje Nanctus, quien también se afincó en España durante el reinado de Leovigildo, del que recibió tierras para su monasterio a pesar de que el rey era arriano y él, católico.[77] Esta favorable recepción, en opinión de Judith Herrin, «refleja unos lazos estrechos y, a la vez, una cierta consideración por la tradición monástica del norte de África. Con toda probabilidad, esto contribuyó a profundizar el conocimiento de los españoles de Padres latinos como Agustín y puso en circulación textos teológicos africanos del siglo VI». Aparte del innegable

[73] Riché 1988, 146.

[74] Mango 1973, 684; véase sobre esta zona y su producción manuscrita —trasunto de su nivel cultural—, en general, Bravo García 1991b.

[75] Cameron 1982 y 1993.

[76] Cameron 1982, 37, n. 213; Thompson 1971, 36 y 116; Herrin 1987, 222-223.

[77] Thompson 1971, 99; Herrin 1987, 223.

aporte cultural proveniente de África (y también de Italia), todavía a comienzos del siglo VII, en el II Sínodo provincial de la Bética, reunido en 619 en la iglesia del Sagrado Jerusalén de Sevilla y presidido por el propio Isidoro,[78] se oyó discutir acerca de los errores de su secta al sirio Gregorio, un monofisita que procedía de Egipto; lo sorprendente, para Thompson, no es que estos contactos pudiesen producirse todavía en estas fechas, sino que «este pequeño sínodo de los obispos de la Bética, celebrado en el confín del mundo, fuera capaz de elaborar una definición de las dos naturalezas […] tan elevada y tan bien elaborada como cualquiera de las controversias de los grandes teólogos orientales».[79] Pese a su relativo aislamiento, pues, no puede hablarse en modo alguno de ignorancia al referirnos a las grandes figuras intelectuales de la España visigótica.

De todos modos, lo que nos interesa aquí no es tanto subrayar que los visigodos no estaban desconectados del todo de la cultura y la teología de su tiempo —cosa ya sabida— cuanto confirmar una vez más el hecho de que, pese a todas estas relaciones, las obras en griego debieron de brillar por su ausencia y escasear el conocimiento de esta lengua. En el caso de Isidoro en concreto, se duda —como ya se ha dicho— de sus conocimientos de griego, aunque, por el contrario, sabemos que otros visigodos sí que la dominaban. Dejando aparte el caso de los traductores mencionados, Leandro de Sevilla, su hermano mayor, viajó a Constantinopla y vivió allí un tiempo como se ha señalado y Juan de Bíclaro (o Biclara),[80] un godo de Lusitania (540-621), estuvo con toda seguridad en la misma ciudad durante un largo periodo que algunos cifran en un máximo de 17 años; pero esto —hay que reconocerlo— no fue lo normal. El Biclarense, escritor «graeca et latina eruditione nutritus», es autor de una crónica que, aparte de su valor intrínseco, parece incorporar información tomada (ahora sí, directamente) de los historiadores bizantinos de su tiempo; Julio Campos, editor y comentarista de esta obra, es de la opinión de que, en Constantinopla, Juan pudo conocer y tratar nada menos que a Procopio de Cesarea, el famoso historiador de Justiniano, al monofisita Juan de Éfeso, al cronista Juan Malalas y a algunos otros más. La crónica de este autor tiene como objetivo principal, según ha señalado Rafael Gibert,[81] insertar la historia hispánica en la del Imperio bizantino, «y luego sin abandonar este, fiel a la cronología imperial, pero con un brío que el lector calificará de "clásico"», trazar «la dinámica historia real de Leovigildo». Sus postulados metodológicos parecen sacados de cualquier

[78] Aunque cuestión de mucha menor importancia para la vinculación de Isidoro con la cultura norteafricana de la época, pero cosa significativa al fin y a la postre, cabe recordar aquí el hecho de que su propio nombre, según ha señalado Fontaine 2000c, 91-92, proviene del norte de África. Se trata de «un nom 'théophore' paien (='don d'Isis' la grande déesse égyptienne), il pourrait être celui du saint martyr chrétien Isidore de Chios», un santo cuyo culto está atestiguado en inscripciones africanas del siglo VI.

[79] Thompson 1971, 189.

[80] La opinión general es identificar esta ciudad con la salmantina Béjar; véase sobre él Campos 1960.

[81] Gibert 1975, 609.

autor antiguo: quiere continuar las historias de sus antecesores con las cosas «*quae temporibus nostris actae sunt ex parte quod oculata fide pervidimus et ex parte quod relatu fidelium didicimus*» y todo ello con vistas «*ad posteros notescenda brevi stylo transmittere*». Una fuente segura de su crónica es Víctor de Túnez,[82] aunque, en lo que respecta a la visión histórica general del Biclarense, se ha subrayado —¡de nuevo la influencia bizantina!— «la inspiración romana e imperial de su obra, para lo que se le ofrecía el modelo bizantino bajo Justiniano».[83] Ante el gran acontecimiento del III Concilio de Toledo —del que se hablará después por su importancia— Juan de Bíclaro, comenta Gibert, se permite una evocación histórica que reafirma, una vez más, su vocación de cronista universal: «ve renovarse en nuestro tiempo», nos dice este investigador, «el [tiempo] que vio a Constantino ilustrar con su presencia el [Concilio] de Nicea; o bien el de Marciano, a cuya instancia se formaron los decretos de Calcedonia (451)».

Continuadora de la crónica del de Tonnena es la *Crónica* obra de Isidoro, en la que se han visto también no pocas influencias antiguas. Fue Julio Africano, en el siglo III, el primer escritor cristiano que escribió, en griego, una crónica en la que, siguiendo una cronología que respetaba las fechas de la Biblia —evidentemente de tradición judía— integraba en ella la historia de tradición griega. Fontaine reconoce que «il est très improbable qu'Isidore ait eu connaissance de cette oeuvre»,[84] pero estima que es evidente que el autor hispano se sirvió de otra crónica, la de Eusebio (en su traducción latina por Jerónimo),[85] donde los sincronismos propios de esta tradición cronística, ya antigua en su tiempo, se encuentran también utilizados. Con este modelo Isidoro escribe su *Crónica*[86] aunque, como es habitual en él, introduce algunos cambios; por un lado, afirma Fontaine, renuncia a la presentación tradicional en columnas verticales cortadas por líneas horizontales que muestran los sincronismos, ya que lo que desea es mostrar, en un relato seguido, «el encadenamiento continuo» de las dinastías imperiales y reales que ve sucederse linealmente («por generaciones y por

[82] Con respecto al papel de este Víctor de Tonnena (o Tunnuna) en el *De viris* isidoriano, su utilización por el santo «solamente afecta con su información a los autores africanos o relacionados con el Concilio de Calcedonia; examinando uno por uno los pasajes de la *Crónica* empleados, se ve que no ofrecen ningún dato ajeno a estos dos puntos. A esto se añade», escribe Codoñer Merino 1964, 73, «que para casi todos los autores que intervienen en la cuestión de los Tres Capítulos, no existe otra fuente indirecta que no sea Víctor de Túnez, hasta el punto de que en el caso de autores cuyas obras le son conocidas y sobre los que proporciona algún dato, la información procede de Víctor y no de ellos mismos (cf. Justiniano emperador)». San Isidoro continuó la crónica de Víctor con lo referente a los años 558-625. En lo que hace a las relaciones del Biclarense con la obra de Víctor, Campos 1960, 62, se limita a señalar que la crónica de este último (que comprende los años 565-590) enlaza con la del citado Tunenense «tomando de este la muerte de Justiniano y la entronización de Justino». Para la controversia teológica de los Tres Capítulos, véase Herrin 1987, 119-124 y Cameron *et alii* 2000, 79-82.

[83] Gibert 1975, 608, n. 13, citando las opiniones de K. E. Stroheker.

[84] Fontaine 2000c, 221; véase también, sobre los materiales no bíblicos que esta tradición acarrea, Adler 1989.

[85] Sobre esta y sus fuentes, véase Mosshammer 1979.

[86] *PL* 83, cols. 1017 ss. y Mommsen 1895, vol. II, 424-488. Véase también Reydellet 1970.

reinos») hasta los de los emperadores romanos y luego los de los visigodos.[87] Por otro lado, se trata de repartir este encadenamiento en seis edades —un expediente tomado de *La ciudad de Dios* agustiniana—, aunque no se respeta del todo exactamente el esquema del santo africano. Las seis edades de la humanidad es claro que reflejan los seis días de la creación y las edades del hombre tradicionales desde la Antigüedad, con su evolución a través de la Edad Media[88] (infancia, niñez, adolescencia, juventud, madurez y vejez) y, como cosa original, Isidoro comienza no con Adán sino con el acto mismo de la creación divina. Termina su obra, según era de esperar, con una sexta edad que va de Octavio Augusto a Sisebuto, en la que hay recogidos sucesos destacables como la entrada de Teodorico en España (456) y se refiere de paso, negativamente, al apoyo dado por Justiniano y Zenón a ciertos herejes. Es en esta última edad, claro es, cuando se escribe la *Crónica* y los tiempos parece que van acercándose ya a su final.

Del endurecimiento de la postura oficial contra los judíos bajo el reinado de Chintila (636-639), materializado en la «forzada profesión de fe, conocida como el *placitum* [del 1 de diciembre de 638], que constituye la fórmula más antigua de abjuración para los judíos»,[89] cabe hacer algún comentario que creemos de cierto interés para seguir la pista a un posible componente escatológico de la mentalidad visigoda de la época. Pese a que ya había muerto Isidoro y a que ningún documento español de la época hace referencia a ello,[90] fue en este mismo año (638) y una vez caído Jerusalén en manos de los árabes, cuando el mundo visigodo, al menos en sus mentes más preclaras, debió de seguir pensando lo mismo que pensaba Isidoro al mencionar en su *Crónica* puntualmente la anterior caída de Jerusalén, esta primera vez a manos de los persas. La inclusión de este y otros acontecimientos similares por parte de Isidoro parece implicar, a ojos de Herrin, lo siguiente: Bizancio era ya una potencia en decadencia, mientras que la monarquía visigoda representaba una nueva autoridad

[87] La cronología utilizada por Isidoro está estudiada en Jones 1934; véase Herrin 1987, 235.

[88] Sobre esta idea, en general, puede verse Sears 1986. Una visión de conjunto sobre la concepción de los ciclos históricos, el eterno retorno, etc. encontrará el lector en Bravo García 1992a.

[89] Thompson 1971, 214 y King 1981, 157, con la bibliografía pertinente. Cumont 1903, por su parte, sostiene que de las dos series de fórmulas conservadas, utilizadas por los judíos para su abjuración, la más larga se remonta al reinado de Basilio I (867-886), aunque se basa en un arquetipo de época de Justiniano; mientras que Dagron 1991a, sostiene que la fórmula breve viene del año 787 mejor que del siglo VI, ya que «reproduce con todo cuidado la letra y el espíritu del canon 8 del concilio de Nicea». Eleuteri-Rigo 1993, 42-50, de donde sacamos esta información, estudian estas cuestiones y recogen una bibliografía abundante. Salvo un comprensible paralelo muy general, los textos bizantinos conservados no parecen tener nada que ver con los visigodos. Llamemos la atención sobre otros juramentos para judíos en el Imperio, estudiados por Patlagean 1965, aunque estos no eran utilizados para la conversión sino para su prestación ante cualquier tribunal, en paralelo con lo que ocurría en Occidente. En general, para la vida de los judíos en el Imperio, consúltese la obra ya clásica de Starr 1939, Sharf 1971, así como Cameron 1996b. El estudio de Cohen 1994, organizado en capítulos como «La posición legal en el cristianismo», «La posición legal en el Islam» «El factor económico», etc., resulta interesante aunque poco útil para los detalles que aquí nos interesan.

[90] Thompson 1971, 217.

y esto explicaría en buena parte la independencia buscada por la Iglesia visigoda frente a la bizantina.[91] Por otro lado, si la decadencia del Imperio era tan evidente, cabe que Toledo se enfrentase a los judíos con la misma decisión y propósito que algunos emperadores bizantinos lo habían hecho al ordenar la conversión forzosa de estos, conscientes como eran, además, de que el fin del mundo estaba próximo. En este sentido, las ideas de Paul Magdalino a propósito de las creencias escatológicas de Justiniano y otros emperadores[92] podrían explicar el nacimiento entre los visigodos de una mentalidad escatológica que explicase a su vez, desde otro punto de vista, el progresivo endurecimiento de sus medidas contra los judíos.[93] En opinión de Magdalino, es perfectamente posible pensar que, en el siglo VI, los emperadores —y, en concreto, el gran Justiniano— no sólo no temían el fin del mundo sino que estaban convencidos de que se caminaba ya directamente hacia él. En este sentido, tanto la idea bien conocida —y repetida por doquier en la literatura bizantina— de que Constantinopla era la segunda Jerusalén (Νέα Σιών), como el inmenso programa de construcción de iglesias, la persecución de paganos, homosexuales y judíos y, finalmente, la tentativa de eliminación de las barreras entre el cielo y la tierra ayudan a fundar esta opinión. Por lo que se refiere a esta eliminación de barreras que acabamos de mencionar, aclaremos que, para Magdalino, se consiguió en buena parte mediante los siguientes factores: con la progresiva liturgización de la vida pública, con el refinamiento del neoplatonismo cristiano presente en la obra del pseudo-Dionisio Areopagita[94] (una de cuyas ideas es considerar a la Iglesia como imagen anagógica de la jerarquía celeste), con el desarrollo de la noción de intercesión constante de los santos y de la Virgen en favor de Constantinopla y con la asimilación del Imperio terrenal al celeste mostrada por muchos paralelos entre ambos, entre otras cosas. Todo ello hace pensar pues a este investigador que la sociedad bizantina creía hallarse ya muy cerca del fin de los tiempos; e incluso el auge de los iconos[95] que se dio en ese siglo pudiera interpretarse también en este

[91] Thompson 1971, 236. Para la visión que el Toledo visigodo tuvo del Imperio bizantino véanse las conclusiones de Vallejo Girvés 1993, 474-478; más adelante se hablará también de esta misma cuestión.

[92] Magdalino 1993b, 13 ss.

[93] De hecho, las medidas para obligar a los judíos a bautizarse, tomadas ya por Sisebuto antes que por Chintila, fueron conectadas por Goubert 1946, 120, con las que, previamente, había tomado en Bizancio Heraclio (610-641) y otros antes de él; véase King 1981, 157 y 163-164. La ferocidad de las leyes contra los judíos es cosa que llama la atención cuando se examina la historia visigoda toda, pero con Chintila, que aspiraba a que nadie que no fuese católico viviese en la Península, la situación alcanzó su máxima dureza. Se trataba de «una innovación en la historia de la Europa occidental. Nada parecido», escribe Thompson 1971, 213, «se había conocido en el Imperio romano occidental ni en el reino arriano de España. Ni siquiera Sisebuto había llegado tan lejos» en sus medidas contra estos judíos que, en los textos conciliares, son mencionados como «servidores del Anticristo» (King 1981, 160, n. 90). Tanto Isidoro como Julián de Toledo escribieron obras contra los judíos, como es sabido, y sobre estos y la política legislativa visigoda que les afectaba puede verse Katz 1937; más bibliografía en Fontaine 2000c.

[94] Véase sobre él, en general, Rorem 1993; trad. esp. de Dionisio en Martín-Lunas 1995.

[95] Magdalino 1993b, 16. Hemos aplicado estas ideas al Iconoclasmo, siguiendo a su autor, en Bravo García 1999c.

mismo sentido ya que estos anunciaban la llegada (*adventus*) del Rey de los cielos, suceso que no tuvo lugar. El ataque de ávaros y persas contra la capital en el año 626 se vio ciertamente como cumplimiento de profecías de Ezequiel e Isaías y el pueblo ávaro fue concretamente identificado entonces con la nación de Gog, inequívoca señal de una concepción escatológica. Terminemos diciendo que también de gran valor es la continuación de la crónica del Biclarense, es decir, una crónica anónima, compuesta en 741, y conocida como *Crónica bizantino-arábiga*.[96] Su autor debió de ser una persona culta y conocedora del griego muy probablemente, que recogió sus datos de centros culturales bien relacionados con el exterior como Sevilla, Córdoba y Mérida ya que el manejo de fuentes bizantinas parece aquí bastante obvio.

Aunque es cosa admitida por todos que la Hispania visigoda conservó tras la caída del poder romano la enseñanza de lo clásico y la formación educativa al modo cristiano,[97] no todos los investigadores, como ha subrayado Herrin, se han dado cuenta realmente de que el motivo de esto reside, al menos en parte, en que todo ello servía para construir una ideología que glorificara al reino visigodo cristiano frente a lo que, a sus ojos (o a los de Isidoro por lo menos) era un imperio caduco y ya al final de los tiempos, es decir —sin entrar ahora en elucubraciones escatológicas— un Bizancio que había perdido nada menos que Jerusalén a manos de los persas, Tracia a manos de los hunos y al que le había sido casi arrebatada Grecia por los eslavos en el año 16 del reinado de Heraclio; así lo dice Isidoro en su *Crónica*. Poco faltaba, además, para que las huestes árabes se quedaran con buena parte del antiguo Imperio romano y los cristianos se viesen constreñidos a vivir bajo sus nuevos conquistadores y a perder no poco de su nivel cultural.[98] La antipatía radical de Isidoro ante el Imperio bizantino no debería ser separada de su postura de total apoyo al *Filioque*, cláusula que fue vuelta a cantar en el IV Concilio de Toledo (633), celebrado bajo la tutela del rey Sisenando y presidido por el propio Isidoro; se vislumbra además esa antipatía en su cerrada oposición

[96] Justiniano, como es bien sabido, «was severe in his measures against pagans, and indeed all who deviated from the orthodox norm.», ha escrito Cameron 2000, 69, «Pagans, heretics, Manichaeans, Samaritans and Jews were the targets of a series of laws beginning very early in his reign; property and other rights were severely curtailed». Por otra parte, esa dura represión se refleja en multitud de fuentes, algunas de ellas muy curiosas; véase, por ejemplo, sobre las noticias que nos da la *Vita* copta de Daniel de Sketis, MacCoull 1995. Su cierre de la Academia Platónica ateniense (sobre él, entre otros, Fernández 1983) es bien conocido. Este duro proceder, logicamente, generó una crítica que es perceptible no sólo en Procopio sino también en Juan Lido, Coripo, Agatías, Juan Malalas y otros (véase Cameron 2000, 66-67). Para las críticas de Procopio, que en su *Historia secreta* llegó a denominarle «príncipe de los demonios», véase Cameron 1985, 56-59; la traducción española con introducción y ricas notas de la *Historia secreta* se debe a Signes Codoñer 2000.

[97] En general, Fontaine 1972 y Aherne 1966.

[98] Isidoro, sin duda, pudo darse cuenta antes de morir (636) de que el Imperio de Heraclio ya no era el mismo en este sentido; Cameron 1992, 3, ha escrito que el reinado de este emperador (610-641) «probably saw the last manifestation of traditional learning for many years to come. During that period scholarly history was still possible, as were classicizing art, epic poetry and philosophy; by contrast, the next period is so ill-documented that it was hardly known to the chronicler Theophanes or the Patriarch Nicephorus, to whom we owe the basic Byzantine historical accounts».

y crítica a la postura teológica de Justiniano, exacerbada en el obispo hispano por las persecuciones de aquel contra obispos ortodoxos africanos. Se opuso Isidoro a Constantinopla no sólo como potencia militar presente en la Península, sino también como sede del patriarca; se opuso además a su preeminencia política, al uso de pan con levadura en la liturgia bizantina frente al ázimo entre los latinos, a los tejidos recamados y ricos en la misma liturgia y a muchas otras cosas propias del Oriente griego. Como Herrin ha escrito, «el sentido de rivalidad entre autoridades griegas y latinas y de la esencial superioridad de la Sagrada Iglesia Romana fueron dos legados importantes de la obra de Isidoro».[99] Para este personaje visigodo, por tanto, la influencia bizantina no era en modo alguno un ideal que perseguir; que esta influencia la hubo en la España visigoda de antes de él y que continuó habiéndola en diversos ámbitos después, es sin embargo un secreto a voces. También lo es que nunca pudo imaginarse las consecuencias tan devastadoras en las relaciones entre Oriente y Occidente que el *Filioque* tendría con el tiempo. Y en una parte no pequeña, todo esto se gestó aquí, en Toledo, donde la pintura de un heredero del desaparecido Bizancio, El Greco, haría revivir siglos más tarde algunas sombras de las viejas convenciones pictóricas asociadas con la más pura Ortodoxia bizantina. ¿Podríamos llamar a esto último justicia poética?

[99] Las relaciones con Roma, que habían sido normales antes de 589, comenzaron a distanciarse, no obstante, con el paso del tiempo y es muy probable que ese empeoramiento se debiese, en parte —de otras razones posibles ya se ha hablado aquí—, a la íntima relación del Papado con Bizancio en algunas ocasiones; véase King 1981, 146, que remite a la opinión de Lacarra, y Herrin 1987, 245. Por su parte, el metropolitano de Toledo salió beneficiado de este distanciamiento progresivo ya que acabó alcanzando una situación de primacía en España comparable —si es que no se inspiraba en esta de alguna manera— con la del propio patriarca de Constantinopla (King 1981, 147).

III.4. BIZANCIO Y EL RENACIMIENTO[1]

No es nuestro propósito en esta exposición pasar revista detallada a los textos griegos que hemos conservado ni a la actividad erudita que sobre ellos se ejerció gracias a las labores de cientos de gramáticos, humanistas, lectores o meros coleccionistas de diversas épocas, ni tampoco a las huellas de cultura griega que Italia y el resto de Europa nos ofrecen antes de la eclosión del Renacimiento. Sobre buena parte de estos temas hemos tenido ocasión de escribir algo en otros lugares y, además, existe una bibliografía abundante: a ella remitimos.[2] De lo que sí hablaremos, sin embargo, es de una cuestión, discutida no poco desde hace años, y que hoy día sigue recibiendo cierta atención; se trata de saber con exactitud el papel que Bizancio desempeñó en el Renacimiento italiano y si, a su vez, hubo también un renacimiento bizantino en paralelo (y relacionado) con el producido en Italia. Nos proponemos, para ello, acudir aquí a una serie de estudios recientes de los que —esto es lo que esperamos— cabrá extraer un esquema general de interpretación, útil para los oyentes y el futuro lector, en el que no escaseen algunas interpretaciones de detalle.

La llegada de numerosos eruditos griegos a Italia, emigrados[3] aun antes de la caída de Constantinopla,[4] así como el arribo con ellos de muchos

---

[1] Recoge este trabajo, con leves modificaciones, el texto de la conferencia pronunciada en las *IX Jornadas de Filología Griega: Jornadas sobre Didáctica del Griego y de Cultura Clásica,* al que se le han añadido las correspondientes notas y algunas indicaciones bibliográficas recientes. Preparamos en la actualidad una versión mucho más amplia de este estudio, con el título "La recepción del mundo clásico y el Renacimiento. Hechos y teorías en torno a la influencia bizantina".

[2] Véase, por ejemplo, el excelente trabajo de Setton 1956. Anteriores a este estudio podríamos citar la obra de Voigt 1859 y de interés sigue siendo la conocida obra de Sandys 1908, así como el utilísimo panorama de Reynolds - Wilson 1987. Wilson es también autor de dos libros de gran utilidad para iniciarse en los dos mundos que aquí consideramos: Wilson 1983a y 1993. Es importante también la colección de estudios recogidos en Weiss 1977. Para lo que se refiere al conocimiento del griego en la Edad Media occidental, véase, en general, Berschin 1989. Con la bibliografía reciente, algunos trabajos nuestros: Bravo García 1988a, 1989a y 1991b pueden servir de introducción a la cuestión.

[3] A propósito de la emigración tras la toma de la capital del Imperio y de las más importantes colonias en Italia puede verse la visión general ofrecida por Manoussakas 1991.

[4] Subrayamos esto porque, como ha señalado, entre otros, Geanakoplos 1978, 38, una visión antigua —y simplista— del origen del Renacimiento italiano fue creer que la emigración tras la toma de Constantinopla por los turcos desencadenó este fenómeno cultural. Muchos años antes, en 1397, ya Manuel Crisoloras estaba enseñando griego en Florencia.

manuscritos desde el Imperio bizantino y también la visita, en calidad de estudiantes, de otros tantos italianos a la capital del Imperio, tuvieron una importancia reconocida por doquier. Tras una serie de retornos a la Antigüedad clásica,[5] de los que no es ahora la ocasión de hablar, Europa, en los siglos XV y XVI, disfrutó de una nueva etapa cultural en la que la literatura y el pensamiento antiguos salieron con más fuerza a la luz y, en fructífero diálogo con las circunstancias y necesidades de su tiempo, dieron origen a una actitud intelectual ciertamente novedosa, aunque no hay que perder de vista que gran parte de estas novedades ya estaban prefiguradas en lo que muchos denominan "las oscuridades de la Edad Media".[6]

Es interesante recordar, primeramente, que Agostino Pertusi,[7] siguiendo de cerca las ideas de Etienne Gilson,[8] el conocido historiador de la filosofía medieval, afirma que el humanismo occidental «es sobre todo un movimiento de reacción contra aquella prevalencia de la cultura científico-filosófica y teológica, absolutamente preponderante a partir de los primeros años del siglo XIII, que había negado sustancialmente todo valor a la poesía y, muy en especial, a cualquier importancia concedida a la forma». Decadencia de la retórica, aproximación de la gramática a la pura lógica y difusión de las duras traducciones medievales *ad verbum* del griego y del árabe,[9] no exentas de errores, son algunas de las causas que determinan, en opinión de Pertusi,[10] junto «con la devaluación de la forma y de la poesía, el destierro de las bellas letras». No podemos dejar de lado, pues —y ya lo hemos advertido—, que la oposición del Renacimiento a la Edad Media no es, ni mucho menos, tan grande como se suele imaginar, tal como ha escrito Peter Burke en una obra traducida no hace mucho.[11]

Frente a lo que ocurre en Occidente, no obstante, la cultura bizantina, a pesar de contener dentro de sí algunos aspectos más o menos próximos a los que suelen ser destacados en el Renacimiento italiano, permaneció estéril en opinión de algunos estudiosos, y han sido reflexiones de este tenor las que

---

[5] Véase sobre ellos, en general, Gigante 1989, 11; el libro de Treadgold 1984, pasa revista a los distintos "renacimientos" y expone lo fundamental de una controversia terminológica que parte de conceptos como "renaissance", "revival", "survival", etc.

[6] Entre otros muchos autores que han escrito sobre la deuda que el renacimiento contrajo con el Medievo, mencionemos el excelente libro de Kristeller 1982.

[7] Pertusi 1964b, 507.

[8] Gilson 1930.

[9] Recuérdese, aunque no es este precisamente el caso pero muestra el interés que suscitaban las versiones latinas, la famosa polémica entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni a propósito de la traducción de la *Ética a Nicómaco* hecha por este último, en la que el español criticaba los nuevos métodos de traducción con argumentos que anticipaban los de Pico y Erasmo, según Di Camillo 1976, 147.

[10] Pertusi 1964b, 508. Las conclusiones de Pertusi en esta obra (475 ss.) son un tanto negativas en lo que toca al papel de Bizancio en el Humanismo italiano ya que, básicamente, la erudición bizantina, según él, fue "estéril" frente al "creativo" espíritu italiano: un trabajo más reciente de este mismo autor, Pertusi 1968, 99 le dio la ocasión de precisar que, en algunas facetas (el pensamiento político por ejemplo), Bizancio manifestó una extraordinaria vivacidad. Véase, en general, la opinión de Impellizzeri 1969-70, 15 n. 1.

[11] Burke 1993, 8.

llevaron a Carl Neumann,[12] a principios de siglo, a negar que la Antigüedad clásica —un factor que compartían tanto Bizancio como el Occidente— hubiera sido verdaderamente el detonante que llevó a los nuevos tiempos, debiendo explicarse el giro cultural italiano, más bien, a partir del propio desarrollo interno de la cultura medieval occidental. Esta tesis, opuesta a las ideas bien conocidas del gran Burckhardt,[13] para quien el Renacimiento fue un movimiento de raíces exclusivamente italianas, fue modificada un tanto en los años veinte de este siglo por un bizantinista, August Heisenberg,[14] cuya opinión, aunque negativa, invitaba, cierto es, a cuestionarse, también frente a la autoridad de Burckhardt, hasta qué punto no habrían podido influir los bizantinos en el proceso. De todas formas, Heisenberg negó claramente que en Bizancio hubiese tenido lugar un renacimiento paralelo al italiano, de forma que el problema volvió a quedar sin resolver del todo y siguió siendo enunciado en terminos bastante ambiguos.

¿Fue Bizancio solamente un profesor de griego, un mero transmisor de manuscritos —como parece ser la opinión más generalizada—, o bien algo más? ¿Nació el Renacimiento italiano en buena parte por las novedades de las enseñanzas que impartieron los bizantinos en Italia y recibieron los italianos en Constantinopla? ¿Tuvo Bizancio su propio renacimiento o algo parecido? Las preguntas no tienen fácil respuesta y Jean Verpeaux,[15] a mediados de nuestro siglo, ha llegado incluso a trazar un programa de estudio encaminado a hallar una contestación. Para este autor, que considera la cuestión desde un punto de vista sociológico, la llegada de bizantinos a tierras italianas en esta época se vio grandemente favorecida por el hecho de que, por más que pueda parecer sorprendente a primera vista, se trataba de dos sociedades muy paralelas; en efecto, según él, una cultura de élites, una sociedad extremadamente jerarquizada, la existencia de un mecenazgo y su corte de literatos y eruditos, así como la utilización de una lengua arcaica (latín ciceroniano en el oeste y griego no popular en el este), son aspectos que unen más que separan a ambos mundos.[16]

Sin embargo, diferencias entre Bizancio y Occidente existen también; el Occidente es, básicamente, un imperio comercial, el Oriente una nación de terratenientes. ¿No tendrá esto su importancia? ¿No se hallará aquí la clave —se pregunta Verpeaux— para entender las dos maneras distintas de encaminar la actividad intelectual en esa época? Efectivamente, en su opinión,[17] los italianos, «constructores de fortunas recientes que ven con benevolencia las tentativas de los humanistas y se enorgullecen de seguir las nuevas *modas*», forzosamente han de comportarse de una manera diferente a la seguida por los bizantinos —hablamos siempre de élites—, que son «herederos

[12] Neumann 1903, 227.
[13] Nos servimos de la cuidada edición *in-octavo*, con profusión de láminas, Burckhardt 1945a.
[14] Heisenberg 1925-26.
[15] Verpeaux 1952, 31 ss.
[16] Verpeaux 1952, 35-36.
[17] Pertusi 1964b, 36.

de dinastías bien asentadas», «légataires de traditions culturelles séculaires qu'ils veulent conserver ou faire fleurir à nouveau».

Verpeaux, sin embargo —como ha objetado Pertusi—,[18] al dar este tipo de explicaciones exclusivamente sociológicas, parece ignorar las relaciones que existieron entre la cultura griega del sur de Italia y el Humanismo italiano (una tesis no compartida por todos) y si a esto añadimos la rica casuística de los contactos entre cultura italiana y bizantina a lo largo de toda la Edad Media, estudiada ya, entre otros, en un trabajo justamente famoso de Kenneth M. Setton,[19] tendremos sin duda algunos elementos de juicio que pueden servirnos para aproximarnos en mejor disposición a los interrogantes planteados por Jean Verpeaux. Subsiste, sin embargo, la necesidad de precisar más en torno a la esencia del Humanismo, del Renacimiento como un todo y sobre las diferencias que la Edad Media, como un todo también, presenta frente a ellos; son estos asuntos de los que, pese a su evidente importancia, muy poco más diremos aquí, aunque es nuestro deseo volver sobre ellos en un trabajo futuro más de detalle.

Conviene notar, de todas maneras, que al igual que el Occidente medieval tuvo sin duda sus "descubrimientos", novedades que permiten hablar a los investigadores de otros "renacimientos" aparte del italiano, también en Bizancio cabe hablar de igual modo. Hace unos años Alexander Kazhdan y Giles Constable[20] han llamado a los siglos XI y XII del Imperio bizantino (y tal vez a las primeras décadas del XIII) un "pre-renacimiento", señalando, a la vez, las muchas diferencias que este período presenta con los anteriores de la historia de Bizancio.[21] Se trata, en su opinión, de un replanteamiento tan notable de muchos aspectos de la civilización bizantina que puede usarse legítimamente el término "pre-renacimiento" con tal de que se emplee significando «no simplemente una repetición o imitación de las antiguas ideas e imágenes griegas y romanas, sino una re-expresión de las ideas e imágenes clásicas en la forma en que estas han servido como base para la civilización moderna»[22]. El empeño por encontrar elementos "pre-renacentistas" o "pre-humanistas" en la cultura europea, tanto oriental como occidental —recuérdese, a propósito de este último caso, el auge de los estudios sobre la época carolingia[23], el conocido trabajo de R.W. Southern que da nombre a su libro *Medieval Humanism and other Studies*[24] o bien el famoso estudio de

[18] Pertusi 1964b, 476, n. 4: recordemos que algo parecido, en cierto modo, ha sido señalado por A. Pontani en *BZ* 78 (1985) 385 a propósito de la investigación de Wellas 1983.

[19] Setton 1956.

[20] Kazhdan - Constable 1982, 138.

[21] Sobre las ideas de Kazhdan, expuestas en otros libros y artículos, puede verse Bravo García - Álvarez Arza 1988.

[22] Kazhdan, "Renaissance", en *ODB*, *s.v.* aboga de nuevo por utilizar para esta época la denominación de "prerenaissance" ya que en ella surgen algunas innovaciones culturales de cierto interés; de todas formas —continúa— hay que reconocer que «these innovations were not followed by full-fledged renaissance phenomena similar to those in Italy».

[23] A una serie bien conocida de trabajos añadamos ahora Bullough 1991.

[24] Southern 1970.

Ch.H. Haskins,[25] así como el libro ya mencionado de Octavio di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV*— complica pues, si cabe, aún más las cosas al diluir a lo largo de siglos los cambios que pudieron llegar a ser significativos, pero desautoriza en buena parte la concepción de límites tajantes entre Edad Media y Renacimiento. De todas formas, las preguntas más importantes siguen sin una respuesta definitiva. Limitémonos a recordar, simplemente, lo que el propio Setton, recalcando lo paradójico de la situación[26] —la cursiva es nuestra—, escribe al respecto: «there were Byzantine humanists in the fourteenth and fifteenth centuries, *but there was no true Renaissance in Byzantium*».

Pasando ahora a las opiniones más recientes que tienen que ver con el meollo de la cuestión aquí analizada, digamos que muy cerca de Setton está Ihor Ševčenko; para este investigador, en frase que necesita una cierta explicación, en Bizancio «there was a Palaeologan revival but not Palaeologan Renaissance».[27] Quiere esto decir que, aunque en el último periodo bizantino bajo el poder de los Paleólogos (1261-1453), hubo una intensificación de la actividad cultural, esta debería calificarse más bien de "revival" y reservar el término "Renaissance" para el renacimiento italiano. Ha habido en Bizancio muchos "renascences" en diversas épocas que han implicado una intensificación del estudio de la Antigüedad y ciertos cambios en la manera de considerar aquella (el macedonio, por ejemplo, magistralmente estudiado por Paul Lemerle),[28] pero ninguno de estos períodos ha partido de las mismas condiciones que lo hizo el Renacimiento italiano ya que, por sólo decir lo esencial, Bizancio, desde su fundación, hablaba griego y poseía una cultura griega apoyada en una actividad educativa de corte griego, cosa que no sucedía, ni de lejos, ni siquiera en las zonas de Italia que, según se piensa por parte de algunos investigadores, pudieron dar origen al Renacimiento.

Por supuesto, dejando de lado la cuestión terminológica —que tiene su base en las distinciones de Erwin Panofsky[29]—, Ševčenko reconoce, con otros autores, que Bizancio, en su última época, por la elegancia del lenguaje utilizado y el dominio de la imitación de lo antiguo, por el nivel alcanzado en la filología (baste señalar que nombres famosos como Máximo Planudes y Demetrio Triclinio pertenecen a las primeras etapas de este período)[30], por el amor a los manuscritos antiguos, su copia incesante y otros detalles,

---

[25] Haskins 1958; véase ahora, actualizando buena parte de él, Ladner 1982, donde se presenta una investigación sobre los términos "renovación", "renacimiento", etc. en el siglo XII y las interpretaciones que esta época ha cosechado entre los historiadores. Véanse también las observaciones sobre el vocabulario de la "renovación" en Constable 1989, 159, así como Bravo García 1992b, 25, n. 63.

[26] Setton, 1956, 76.

[27] Ševčenko 1984, 171.

[28] Lemerle 1971.

[29] Véase el capítulo primero ("'Renacimiento' ¿Autodefinición o autoengaño?") de Panofsky 1975. Reflexiones terminológicas recoge también Oikonomides 1987, 248, quien habla de "renaissances" (ἀναγεννήσεις), "revivals" (ἀναβιώσεις) y "renewals" (ἀνανεώσεις).

[30] Véase sobre ellos Reynolds - Wilson 1987, 230-241 y 249-256 respectivamente.

consiguió despertar de la atonía cultural de los siglos inmediatamente precedentes. De todas formas, esto, en primer lugar, no significa que lo hecho fuese especialmente original, ya que, en palabras de este investigador,[31] «ability to write in a *recherché* language, philological acumen, and a vast and often genuine erudition are no guarantee of originality. Much of what was written on secular and sacred topics during the Palaeologan revival» —concluye finalmente Ševčenko— «was respectable routine».

Autores como Teodoro Metoquites (*ca.* 1270-1332) y Jorge Gemisto Pletón (*ca.* 1360-1452), sin embargo, en opinión de Ševčenko, pueden ser considerados como muy originales e interesantes,[32] mientras que otros muchos escritores contemporáneos, inmersos todos ellos también, eso sí, en los estrechos lazos del mecenazgo intelectual típico de la época, apenas consiguen darnos algo más que la impresión de una gran habilidad en el manejo del lenguaje. Los bizantinos, que siempre habían imitado la Antigüedad, lo hicieron especialmente bien en esta época y, además, intensificaron su conciencia de ser griegos (*helenos*) que descendían de un pasado glorioso; ahora, los vocablos *heleno y helénico* ya no significaban lo que, antes del siglo XIII, significaron para todos, es decir, *pagano,* sino que vuelven a su sentido original de *griego* y, con ello, retoman —en general— las connotaciones de orgullo de raza y prestancia cultural.

En definitiva, esta imitación (μίμησις) y su dependencia de fuentes usualmente no directas sino bizantinas también o, a lo sumo, de la segunda sofística,[33] tomadas muchas de ellas de la abundante literatura gnomológica, hace que Ševčenko afirme que, «compared to the fifteenth-century humanists, the Palaeologan literati were humanists in only a qualified sense —'Christian' or 'surface humanists' might be better terms»[34] y que, a excepción de Jorge Gemisto Pletón, el viejo filósofo que tanta impresión causó a los latinos en el concilio de Florencia de 1439, a excepción del apasionado pensamiento religioso de los Palamitas y unionistas o antiunionistas, o de los filólogos profesionales que el período produjo, todos los demás *literati* se limitan a utilizar viejos artificios retóricos y a escribir sobre temas manidos o a hacerlo sobre cosas algo más novedosas pero sin mucha originalidad en definitiva.

---

[31] Ševčenko 1984, 148.

[32] Ševčenko 1984, 148-150. Notemos aquí que el primero de ellos (sobre el que puede verse, en general, Reynolds - Wilson 1987, 256-264) ha sido considerado un precursor del humanismo por Hunger 1952 y no poco de interés a este respecto ha escrito Gigante 1967, que escribe (p. 13): "la concezione dell'Antico in Teodoro Metochites è viva e vitale, non è solo il mero risultato di un'erudizione libresca, ma è una conquista culturale, umana e sociale". Coincide en su juicio con la opinión de Beck 1952, 75, para quien el clasicismo de Metoquites no es en modo alguno pedante ya que es el primer bizantino que intenta "analizar" un clásico como tal. Por lo que toca al segundo, Konstantinou 1985, 1004, insiste en el carácter de verdadero humanista de Pletón; véase, en general, Woodhouse 1986.

[33] Véase, sobre el proceder de Metoquites y Jorge Lacapeno, Ševčenko 1984, 164.

[34] Ševčenko 1984, 165.

En cuanto a las ciencias, por poner sólo un ejemplo, pese a que Metoquites y su discípulo Nicéforo Gregoras (*ca.* 1294-1350)[35] restauraron los estudios astronómicos, todo lo que hicieron en esta parcela fue «to revive the old system, reintroduce the old parameters of the second century A.D., and adjust these parameters to the new starting point of 1282»,[36] debiéndose a Jorge Quioniades (*Chioniades*), Jorge Crisococes (*Chrysokokkes*) y Juan Abramios la verdadera originalidad en astronomía que consistió, simplemente, en introducir en Bizancio el pensamiento árabe y persa.[37] En resumidas cuentas: que existiese en Bizancio una reanimación ("revival") o un despertar o renacimiento con minúscula de la actividad intelectual ("renascence"), para Ševčenko —como antes para otros— no supone que tengamos aquí que vérnoslas ya con un Renacimiento con mayúsculas ("Renaissance"), similar al que luego veremos surgir en Italia.

Por supuesto, la valoración que del período paleólogo hace Ševčenko, que no es demasiado positiva, le excusa de plantearse en profundidad las posibles influencias de aquel sobre lo ocurrido en Italia; antes bien, le lleva a encontrar grandes diferencias, ya *a priori,* entre Bizancio y el Renacimiento italiano. Esta actitud, sin embargo, no es compartida por todos; Steven Runciman por ejemplo, un autor que no respeta por completo el juego conceptual entre "Renaissance", "renascences" y "revival",[38] aunque de cuando en cuando critica también los logros culturales bizantinos —Metoquites, admirado por Ševčenko, es retratado en su obra como un chauvinista que se negaba a tomar ideas de otras culturas pretextando que la griega se bastaba a sí misma[39]— tiene una opinión mucho más positiva y, exceptuando las ciencias físicas, habla apreciativamente de las matemáticas (recordemos los nombres de Máximo Planudes y Nicolás Rabdas), la astronomía, la medicina (menciona a Nicolás Mirepso, Demetrio Pepagomeno y Juan Actuario), la geografía y algunas disciplinas más, cultivadas en Bizancio, sin olvidar señalar, en otro orden de cosas, el interés de la teología y la filosofía del período. Pese a esto, Runciman no concluye tampoco que Bizancio haya tenido una importancia mayor o radicalmente diferente, para el curso de los acontecimientos culturales y sociales ocurridos en Italia, de la que, de forma tradicional, ha sido postulada por la mayor parte de los estudiosos, incluidos Setton y Ševčenko.

Donde sí encontramos una valoración del Renacimiento de los Paleólogos muy positiva, junto a una nueva concepción de sus relaciones con el renacimiento italiano, es en las investigaciones de Igor Paulovič Medvedev;[40]

---

[35] Véase sobre él, como obra general, el estudio de Guilland 1926.

[36] Ševčenko 1984, 167.

[37] Para una sintética valoración de la astronomía bizantina véase Tihon 1994.

[38] El título del primer capítulo de Runciman 1970 nos habla de «Imperial decline and Hellenic revival», mientras que, sin mayor explicación, califica el auge cultural de esta época de «Greek, a Hellenic, renaissance» (Runciman 1970, 22).

[39] Runciman 1970, 87.

[40] Véase Medvedev 1976, en ruso, cuyas ideas fundamentales se encuentran recogidas en Medvedev 1981 y 1984. Una reseña de Medvedev 1976, a cargo de H.V. Beyer, puede verse en *JÖB* 28 (1979) 359-363.

para este estudioso, tanto Teodoro Metoquites como su discípulo Nicéforo Gregoras se dieron cuenta ya de que, tras la decadencia cultural bizantina que había durado siglos (τῶν λόγων νέκρωσις καὶ παρευδοκίμησις, que dice Gregoras en su obrita *Florencio o en torno a la sabiduría*[41]), en su época se había producido una especie de renacimiento (ἀναβίωσις).[42] Claro está que esta ἀναβίωσις no puede ser entendida, en modo alguno, como se entiende el concepto "renacimiento" cuando se aplica a Occidente y, en especial a Italia; efectivamente, aclara Medvedev, no encontramos allí, en Bizancio, «la aparición de nuevas formas de fuerzas productivas (manufactura), de relaciones de producción (explotación capitalista), de Estado (*signoria*) y de una primera cultura burguesa (el humanismo)», aunque sí podemos constatar la existencia de muchos rasgos "clasicistas", según unos,[43] "humanistas", según el propio Medvedev, que, en resumidas cuentas, podrían ser definidos muy bien como "tendencias al renacimiento" o bien "pre-renacimiento".

Dejando a un lado sus observaciones de índole social y económica —muy en la órbita de las interpretaciones marxistas—, hay que destacar con este investigador, en primer lugar, que la actividad literaria en el período es notable y que un 45 por ciento de sus cultivadores son laicos; es decir, siguiendo a Ševčenko,[44] de los 435 autores que conocemos a lo largo de todo el Imperio, 91 aparecen en el siglo XIV y de estos sólo 51 son religiosos. Además, estos intelectuales, unidos por un espíritu de cuerpo, formaban, para Medvedev, algo muy parecido a lo que los medios humanistas italianos nos permiten observar. En efecto, también en Bizancio encontrarmos pequeñas asociaciones eruditas libres, círculos literarios o filosóficos, en definitiva, *teatros*[45], cuya atmósfera es descrita muy precisamente en el *Florencio* de Gregoras, obra que no es otra cosa que la crónica fingida de una reunión de eruditos que tiene como fondo, bajo nombres también ficticios, la disputa pública entre el monje Barlaam, del que ya se ha hablado, y el propio Gregoras. Estos *teatros* nos recuerdan de inmediato las reuniones *(convegni, symposia)* tan caras a los humanistas italianos y, a la vez, los prototipos de las *academias* con nombres burlescos (*gli Umidi, gli Rozzi, gli Umoristi, gli Oziosi*...) que luego se extendieron por toda Italia.[46]

---

[41] Leone 1975, 115-116.

[42] El término es utilizado por los dos autores; véase Medvedev 1984, 116.

[43] Véase Hunger 1974.

[44] Ševčenko 1974. Véase Bravo García 1992b, 24.

[45] Esta institución cultural, si puede llamarse así, ha sido señalada por Hunger 1974, 150; véase ahora Medvedev 1988, donde se estudian estos "salones" literarios (θέατρα σοφῶν, γλώττης, λόγου), en el Bizancio de la última época, tomando como base la epistolografía.

[46] Véase bibliografía sobre el particular en Medvedev 1984, 119, n. 14, y 118: «dans les œuvres et les lettres de Théodore Métochite, Michel Gabras, Nicéphore Grégoras, Démetrios Kydonès, Nicéphore Choumnos. Jean Chortasménos, Manuel II Paléologue et d'autres on peut trouver une masse d'informations intéressantes sur ces théâtres, qui témoignent de ce nouveau style de vie qui prend forme chez les intellectuels byzantins, porteur des tendances à la renaissance dans la culture byzantine tardive». Remítase a Medvedev 1976, 13-17 para más información.

Junto a estas coincidencias formales, el ideal de hombre es en el Bizancio de esta época —seguimos hablando de ciertas élites— muy parecido al que florece en Italia; la idea de un hombre instruido, del hombre que pasa de un estadio natural (ἄνθρωπος φυσικός) a otro cultural (ἄνθρωπος πεπαιδευμένος)[47], es la que ahora domina y esto, compartido por muchos bizantinos, no deja de recordarnos las afirmaciones de un Leon Battista Alberti en Italia.[48] Incluso encontramos en Bizancio algunos ejemplos de autores que sueñan con una gloria literaria que sea una especie de inmortalidad; «c'est à la gloire littéraire qui dépasserait les limites du monde byzantin que rêve l'empereur Manuel II Paléologue, quand il envoie un de ses ouvrages rhétoriques à l'humaniste italien célèbre Guarin de Verone, et prie le traduire en latin ou en l'italien».[49] Tenemos aquí retratada, pues, una imagen de hombre que, contrariamente a lo que Bizancio evoca a primera vista, nos parece muy cercana a la del laico ilustrado italiano.

En fin, pasa revista este autor a una serie de temas (filología, filosofía, ideas políticas, la valoración que el latín empieza a tener en Oriente,[50] el desarrollo científico...) cuya consideración, positiva ciertamente, sirve para rubricar ese parecido intelectual que encuentra entre ambos mundos, aunque nosotros no podemos detenernos en ello por falta de espacio. Como conclusión, hay que extraer los siguientes puntos: en primer lugar, dado que Bizancio tenía relaciones estrechas con Italia desde siempre, nada tiene de extraño que, ahora más que nunca, los cambios culturales que estaban produciéndose en Italia hayan llegado hasta el Imperio.[51] De otro lado, todo parece indicar que Bizancio había entrado también en un proceso interno de revisión de sus valores espirituales, un proceso que se oponía a mucho de lo tradicional que hasta entonces había parecido válido e inamovible y que podría describirse, simplificando drásticamente, como una crisis en la concepción del mundo cristiano ortodoxo de la Edad Media. El papel de Bizancio en el Renacimiento queda pues, en esta interpretación, por un lado diluido, pero, a la vez, resaltado, ya que en ambos mundos actúan fuerzas paralelas que son las responsables de este aire de familia que presentan procesos de Oriente y Occidente; no quedan excluidas, por supuesto, las influencias en uno u otro sentido —se trataría, claro es, de algo común en todo proceso de aculturación— y se subrayan además aspectos que, usualmente, no suelen ser destacados en otras interpretaciones.

No muy alejado de esta forma de ver las cosas se encuentra Nikos Oikonomides, quien, en un breve trabajo ya citado, ha puesto de relieve que en el Renacimiento italiano, movimiento que se desarrolló fundamentalmente

---

[47] Por ejemplo, véase Leone 1971-72, 189, 62-69 y notas; Medvedev 1984, 119-120, se extiende sobre algunos de los elementos constitutivos de esta idea de hombre en Bizancio.

[48] Sobre sus actividades de pedagogo véase, entre otros, Garin 1987.

[49] Medvedev 1984, 120, remitiendo a Dennis 1977, op. 60, 169.16.

[50] Cuestión señalada por casi todos los estudiosos que aquí mencionamos, véase, en general, sobre ella, Schmitt 1968, 127- I47.

[51] Medvedev 1984, 117.

en la segunda mitad del siglo XV y a lo largo del XVI, no participó, como tal, Bizancio, puesto que este estado medieval ya no existía; no obstante, es lícito preguntarse, según él, si en los últimos años del Imperio, antes de la caída de Constantinopla, la cultura bizantina participó de algún modo en esa marcha hacia un renacimiento. En respuesta a esto Oikonomides señala que, en las grandes ciudades del Imperio, existía un gran filolatinismo entre la clase media (οἱ μέσοι de las fuentes), motivado por las estrechas relaciones comerciales y de otra índole que entre ambos pueblos existían ya. Cierto es que los extremistas religiosos y los problemas derivados de esta ortodoxia religiosa y política existen, pero no hay que olvidar que son únicamente una parte de la realidad. Estas relaciones económicas llevaron progresivamente a otras y, como es bien sabido y ha sido señalado por todos los investigadores, tanto los textos latinos pasaban ya al griego porque interesaba leerlos, como los griegos seguían pasando al latín por igual razón; un Demetrio Cidones o un Francesco Filelfo defienden la necesidad de conocer la lengua y la cultura de la otra parte de la Cristiandad, buscando profundizar no sólo en la teología sino en otras muchas parcelas.[52]

Los detalles que, en Bizancio, en época de los Paleólogos, demuestran la existencia de un verdadero interés por volver a los textos antiguos, un renacimiento de las letras y ciencias tradicionalmente apreciadas en aquella sociedad, abundan, y ya han sido señalados aquí al hilo de la exposición del pensamiento de diversos estudiosos modernos; pero, además, a ojos de Oikonomides, encontrarnos lo que podríamos llamar rasgos de una nueva actitud, de un cierto "humanismo", cosa que nos interesa muy especialmente. Desde luego, estamos mal informados sobre los círculos de estudiosos de esta época, pero algo podemos vislumbrar de estas nuevas actitudes; Pletón, por ejemplo, y su interés por Platón —un autor no bien visto tradicionalmente por la ortodoxia religiosa y filosófica—, es un exponente claro, lo mismo que Manuel II Paleólogo y, por citar algún caso menos conocido, también el Cardenal Besarión merece ser traído aquí a cuento. En efecto, al dar el pésame a los hijos de Pletón, fallecido su padre, Besarión escribió algunas cosas que, en modo alguno, estaban de acuerdo con las enseñanzas oficiales de la Iglesia ortodoxa o de la católica;[53] así, en su carta, aparece una alusión al μυστικὸς Ἴακχος[54] al que el filósofo fallecido celebrará con danzas junto con los dioses del Olimpo. Claro está que se trata de ejemplos

[52] Oikonomides 1987, 250.

[53] Oikonomides 1987, 252-253.

[54] Se trata, como nos explica H. J. Rose en *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1986, *s.v.* "Iacchus (Iakchos)", de "a minor deity τῆς Δήμητρος δαίμονα, Strab. 10.3.10) associated with the Eleusininan deities and probably in origin a personification of the ritual cry ἴακχ'ὦ ἴακχε (Ar. *Frogs* 316) […] in art he is seen torch in hand […] conducting the mystics […]. In Italy he was on occasion identified with Liber […] as in the temple of Ceres on the Aventine, where Ceres Liber and Libera are Demeter Iacchus and Kore". Sobre esta y otra carta escrita por Besarión en honor de Pletón véase Woodhouse 1986, 13-16*:* este investigador, recogiendo las opiniones de otros estudiosos, afirma que la fraseología de la carta mencionada «follows closely that of Plato's *Phaedrus*» y viene a ser un lenguaje alegórico que encaja muy bien en un discípulo de Pletón que celebra a su maestro.

tal vez poco significativos, meras convenciones literarias a lo sumo; pero no cabe duda de que, como dice Oikonomides, «la magia de los antiguos había comenzado a prevalecer en un círculo cerrado de escogidos intelectuales constantinopolitanos, tal como ya había ocurrido en Italia».

No faltan tampoco textos bizantinos de la época en los que, tal como ocurre en Italia, podemos tropezarnos con una búsqueda de lo específicamente "humano" que hay en la persona, con una utilización del elemento cómico, con un interés por un renacimiento de la comedia; también en Bizancio aparecen las historias divertidas que recuerdan como una gota de agua a las *facezie* italianas y los eruditos rivalizan en escribir textos que no desentonan mucho de las *invettive* que podemos ver en la Italia del siglo XV. Un autor de tales textos —la atribución no es segura— parece ser Juan Argirópulo,[55] el conocido helenista bizantino que, entre 1456 y 1471, ocupó la cátedra de filosofía griega en el *studium* florentino; de ser cierto esto, los escritos de Argirópulo, sus *invettive* en concreto, serían anteriores a las del famoso humanista Poggio, florentino él mismo. En fin, encontramos en Bizancio una sociedad laica, culta, que domina muchas triquiñuelas del lenguaje imitado de los antiguos y que tiene ya una relación diferente con estos textos; es una sociedad que está dispuesta a reírse con lo que sea y, entre otras cosas, con las farsas que tienen lugar en el palacio o en los tribunales.[56] Por supuesto, Oikonomides se refiere a los estratos superiores de Constantinopla ya que el pueblo llano, por el contrario, se nos presenta animado de la «reverencia medieval por el representante del poder».[57]

De todas formas, el propio Oikonomides se apresura a notar que estos textos divertidos, textos que dan una nueva orientación a la imitación de lo antiguo y que están muy próximos a los producidos en Italia por las mismas épocas, escasean. Para él, tras la toma de Constantinopla, el clima espiritual de la sociedad bizantina se tornó totalmente opuesto a esta ἀρχαιομανία casi intrascendente y, a veces, decididamente pagana y, en la atmósfera austera de los monasterios ortodoxos, donde el nivel intelectual había caído en picado, los monjes se interesaron especialmente por impedir toda aproximación al mundo de los latinos e incluso al de los clásicos. En esta atmósfera de incultura *y* antagonismo religioso —y, digámoslo nosotros, también de culpabilidad[58]— una literatura de tipo "humanista" tenía muy pocas posibilidades de copiarse, es decir, de sobrevivir. «Sabemos» —concluye

[55] Lampros 1910 ha editado sus obras y Canivet - Oikonomides 1982-83 le han atribuido esta otra obrita sobre cuya paternidad ha manifestado sus dudas, entre otros Field 1988, 56.

[56] En general, sobre sátira y parodia en Bizancio, véanse las indicaciones de Kazhdan, Jeffreys y Browning en *ODB, s.v.*

[57] Oikonomides 1987, 252. Conviene recordar, sin embargo, las duras críticas que, contra los emperadores, van surgiendo poco a poco en la historiografía bizantina aunque, claro está, en la pluma de estos historiadores pesa también su indudable formación intelectual y el conocimiento de las fuentes antiguas; véase Tinnefeld 1971.

[58] Véase Turner 1964, 363: «As Christians, the Byzantines, when faced with the data of the inmanence and justice of Almighty God, drew the conclusion that their tribulations were sent by God as a retribution and a punishment for their sins».

Oikonomides— «que el propio patriarca Genadio Escolario (*ca.* 1405-1472) hizo quemar las *Leyes* de Pletón». En definitiva, aunque estos humanistas bizantinos no se ocuparon de las antigüedades romanas y, básicamente, siguieron todos ignorando la lengua de Occidente, algunos de sus puntos de vista, puestos ya aquellos a su quehacer literario, coinciden con los que nos es dado ver en Italia y, en cuanto a su número, no parecen haber sido, al menos inicialmente, muchos menos que sus colegas italianos.[59]

El último investigador cuyas ideas nos parece de interés traer aquí a colación, a propósito de la cuestión que da unidad a estas páginas, es Deno John Geanakoplos, autor de diversos estudios dedicados a los emigrados bizantinos en Occidente[60] y a su labor de erudición, traducción y enseñanza. Para Geanakoplos no existe la menor duda de que Bizancio tuvo su propio renacimiento en la época de los Paleólogos, renacimiento que se caracterizó por una intensificación y cambio en los métodos de estudio frente a épocas pasadas y, a la vez, por una cierta disminución en la oposición eclesiástica al estudio de los clásicos.[61] Es claro para él, además, que la recuperación de los clásicos en Italia fue influida por lo sucedido en Bizancio ya que tanto el contenido de las enseñanzas como los métodos pedagógicos y los *curricula* e incluso las actitudes hacia el *corpus* de disciplinas de la tradición cultural bizantina dejaron huellas bien patentes en tierras italianas.[62]

La tesis de Geanakoplos, en resumidas cuentas, viene a ser que «the development of Greek learning in the Italian Renaissance was the result primarily of the fusion, however imperfect in certain respects, of various elements of the Palaeologan Renaissance with those of the Italian»[63] y, en su apoyo, este investigador trae muy diversos argumentos que van desde la consideración del método pedagógico bizantino conocido como *schedographia* (que consistía básicamente en dividir un texto en pasajes pequeños, parafrasearlos, analizar sus componentes, citar homónimos, antónimos, peculiaridades sintácticas similares etc.), hasta el valor que la retórica griega tuvo para los nacientes intereses políticos de las repúblicas italianas. En Florencia, en particular, el lugar de nacimiento del llamado humanismo cívico, que se hallaba estrechamente unido al republicanismo romano, escribe Geanakoplos,[64] las obras griegas que tenían que ver con las actividades de la vida cívica, la *vita*

[59] Véanse algunos cálculos en Oikonomides 1987, 235.

[60] Mencionemos aquí Geanakoplos 1965, 1973, 1976 y 1989, que contiene los dos artículos más interesantes para nuestro propósito: "Italian Renaissance Thought and Learning" y "A Reevaluation of the Influences".

[61] Remite Geanakoplos 1989, 4, n. 3, a Beck 1968 así como a Wilson 1970.

[62] Geanakoplos 1989, 4; este mismo autor, *ibidem,* 6, señala que Kristeller 1969, 75 «has astutely remarked that the learning and interests of the Italian Humanists had more links to the Byzantine didactic tradition than to their Western predecessors, the Scholastics».

[63] Geanakoplos 1989, 4.

[64] Geanakoplos 1989, 5.

activa[65] dentro del modelo de ciudad de la época,[66] «were now welcomed, especially those concerning ancient Athens, the rhetorical qualities of whose statesmen were considered worthy of emulation. In this social ambiance of the Italian urban areas» —prosigue— «we see, then, a general readiness for appreciation of certain Greek works, especially rhetorical ones».

¿Qué quiere decir todo esto? Como conclusión más obvia, todo parece indicar que los emigrados bizantinos fueron más, mucho más, que meros mercaderes de libros antiguos; su actuación determinó orientaciones nuevas en los intereses que el Renacimiento italiano tenía en sus comienzos, añadió al conocimiento de Roma el de Grecia y abrió camino a múltiples aspectos de la cultura griega, lo que coincidía con el tipo de formación completa, la ἐγκύκλιος παιδεία, que se impartía en Bizancio. Los bizantinos se interesaban por la retórica y la literatura pero también por la filosofía, las ciencias naturales, las matemáticas, la astronomía *y* muchas otras cosas, todo lo cual se diferenciaba notablemente de los primitivos *studia humanitatis* florentinos, mucho más limitados en su alcance.

En resumen: la influencia de la cultura griega sobre el Occidente —en la conformación de la mentalidad medieval primero de todo— ha sido siempre notada. Por lo que toca, años más tarde, a la responsabilidad bizantina en la génesis del Renacimiento, aunque todavía no del todo precisada en detalle en sus justos límites, resulta también evidente. Se trata, además, de un aspecto —como aquí hemos pretendido dejar constancia de ello— que ha venido mereciendo recientemente no pocas investigaciones. De la opinión simple y desnuda de que fueron los emigrados bizantinos, tras la toma de Constantinopla, los que dieron origen al Renacimiento italiano —argumento que podemos espigar todavía muy frecuentemente aquí y allá—, se ha pasado, con el tiempo, al reconocimiento de que existen indicios de dos renacimientos, uno en Oriente (tal vez menos claro) y otro en Occidente, cuyas causas sociales, características comunes, diferencias, valoración general e influencias mutuas se discuten a diversos niveles de abstracción. Inte-

---

[65] Alabanzas de la vida activa y la contemplativa en las cartas de Salutati pueden leerse, con jugosos comentarios, en Garin 1982, 99-108; sobre el príncipe y el "condottiero", el cardenal, el cortesano, el comerciante y otras figuras más de la sociedad de la época pueden verse los artículos contenidos en Garin 1990; se trata de trabajos de índole general que ofrecen una sintética visión introductoria. Por lo que se refiere a la influencia de lo clásico, de una manera radical, en la *praxis* política, Weiss 1975, 97 ha señalado que «it was the ancient world as seen through Livy and Polybius that lay underneath Machiavelli's treatises, in wich ancient history suggested rules of conduct in contemporary affairs. Romantic memories of republican Rome could, moreover, still prove quite efficacious, in a very few cases, in arousing feeling against despotic rule. Thus the humanist teaching of Cola Monatano led directly to the murder of Galeazzo Maria Sforza, duke of Milan, in 1476, while the haunting example of Brutus was among the causes which encouraged Pier Paolo Boscoli and his associates to conspire against the Medici in 1513».

[66] Es de interés señalar, como ha hecho Weber 1945, 225, siguiendo el sentir de Burckhardt, que esos estados-ciudades italianos, nacidos de la anarquía tras las luchas entre el Papado y el imperio de los Hohenstaufen, constituyen «un complejo o producto sin tradición y sin modelo». Este carácter explica bien la necesidad de imitar la literatura útil para la vida política, ya fuese en griego o latín, que la Antigüedad les ofrecía.

resa no sólo constatar en ambos mundos la pervivencia e imitación de lo antiguo sino, al mismo tiempo, ver —también en ambos— dónde se da lo que específicamente podríamos llamar la "mirada humanista", esa mentalidad nueva que no sólo rompe con lo anterior (aunque, como ya se ha visto, lo hace únicamente de una manera relativa), sino que también ha venido sirviendo hasta ahora como pieza clave para diferenciar la actitud de los dos mundos. He aquí un tema sugestivo para ser tratado en otra ocasión y ante este mismo auditorio tal vez, cuyo interés por él está asegurado desde el punto y hora en que la mayor parte pertenece a una asociación cultural que lleva por nombre *Jorge Gemisto Pletón*.

III.5. ARISTÓTELES EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI: ANTECEDENTES, ALCANCE Y MATICES DE SU INFLUENCIA

«La cronología espiritual y la astronómica no concuerdan. Descartes está lleno de concepciones medievales, alguno de nuestros contemporáneos es además contemporáneo espiritual de Santo Tomás.»

A. Koyré

1. A manera de presentación de un tema que de bien poca necesita

De acuerdo con lo que ya hemos escrito en un trabajo anterior,[1] y con lo que parece ser la opinión general, la tradición aristotélica española medieval y renacentista no constituye, en principio, una parcela separada e independiente de la europea; el Renacimiento, además, pese a lo que muchos investigadores creen, «penetró en España tan ampliamente como en otras naciones»[2] y sus lazos con la cultura medieval, tenidos no demasiado en cuenta en algunas ocasiones por los estudiosos, reflejan más o menos los mismos patrones que pueden verse en otros lugares de Europa. No obstante, es lógico que en cada nación quepa señalar aspectos en el proceso de arraigue y desarrollo ulterior de las ideas venidas de fuera que, sin lugar a dudas, establezcan diferencias nacionales, de grupo, personales o temáticas, aunque el carácter general de dicho proceso, en principio, tienda a ser bastante similar. Tanto para la lógica, como para la metafísica, la ética, la filosofía natural, las ideas económicas, poéticas, retóricas o médicas aristotélicas, en su doble vertiente medieval y renacentista, existen numerosos estudios monográficos, en parte o en su totalidad bibliográficos y de mayor o menor profundidad, así como también detallados análisis del grado de aceptación o renuencia ante ellas que las propias ideas del estagirita suscitaron entre los escritores españoles desde la Edad Media a nuestros Siglos de Oro, de forma que las

[1] Bravo García 1991a, 51.
[2] Guy 1985, 65.

críticas, influencias, citas, ecos o colorido aristotélico de nuestra literatura, tanto para estos siglos como para los siguientes, no son hoy un capítulo desconocido. Algunas obras, como el *Repertorio de la historia de las ciencias eclesiásticas de España*[3] o, por citar otros ejemplos de muy diferente tenor, la *Historia general de la medicina española* de Granjel,[4] la de la ciencia española de Vernet Giness,[5] el *Diccionario histórico* de López Piñero[6] *et alii*, o las diversas historias de la Filosofía española de que disponemos, así como las de la Literatura, son trabajos bien conocidos de todos, voluminosos algunos de ellos y con una excelente información general la mayoría. No entraremos sin embargo aquí a exponer en detalle esa bibliografía que, concreta o tangencialmente, trata del aristotelismo español, ya que nos bastará con remitir a nuestro trabajo mencionado donde se dan algunas pistas sobre ella. Aparte de esto, nuestras bibliotecas —como es bien sabido igualmente— están llenas de manuscritos griegos y latinos que contienen las obras del de Estagira o de sus comentaristas ya sea en el original griego ya en traducciones latinas, las más de las veces de los humanistas estas últimas y de copistas griegos del Medievo oriental o Renacimiento las otras, a las que hay que añadir un ingente número de traducciones realizadas por los árabes y pasadas luego al latín (sobre cuya especial transmisión tampoco es el caso hablar en este lugar) y, para terminar, todo el ejército de ediciones, versiones y comentarios impresos que pueden verse por doquier desde el siglo XV hasta nuestros días. Cabe por supuesto, algunas veces, que testimonios conservados en nuestra patria tengan un destacado interés debido a alguna circunstancia especial; por ejemplo, el comentario de un tal Gratiadeus d'Ascoli al *De anima,* según ha estudiado Raedermaeker,[7] sólo se conserva en los mss. *Escorialensis* e.II.8 y *Venetus* 261, X 77, mientras que el único manuscrito de la obra de Nicolás Palmieri, en la que, en 1467/8, condenaba el escrito de Fernando de Córdoba con el que este participó en la disputa sobre si Aristóteles era o no mejor que Platón —famoso cambio de impresiones de mediados del siglo XV que contó con la participación de Besarión y otros eruditos—,[8] se encuentra solamente en un códice de Monserrat (bajo la cota 882), según el conocido estudio de John Monfasani,[9] quien menciona además a propósito del manuscrito un trabajo del profesor A. Mundó. No todos los códices, sin embargo, son del mismo interés. Ahora bien, aparte de la posible bondad o rareza de sus textos, ya sea por sus datos codicológicos, su escritura, los escribas o traductores que en ellos han participado u otros muchos aspectos, todos los manuscritos pueden ofrecernos siempre elementos valiosos para las investigaciones ten-

[3] Publicado en Salamanca desde 1967.

[4] Granjel 1980.

[5] Vernet Giness 1975; de gran importancia es el estudio de López Piñero 1979.

[6] López Piñero - Glick - Navarro Brotons - Portela Marco 1983.

[7] Raedermaeker 1968, 194-211.

[8] Un resumen de esta discusión, que hunde sus raíces en la Antigüedad, así como la relación de los participantes que en el Renacimiento en ella se distinguieron puede verse en Monfasani 1976, 201-229, y 1992a.

[9] Monfasani 1976, 218, n. 108.

dentes a dar razón de los múltiples detalles de la transmisión aristotélica en nuestro país.

En líneas generales, una tipología de la producción literaria primaria del aristotelismo de la Edad Media al Renacimiento —no muy diferente de la que puede encontrarse en España— podría ser, de forma harto resumida, la que a continuación expondremos; ha sido Ch.B. Schmitt quien, en un libro de gran utilidad, se ha ocupado no hace mucho de sistematizarla.[10] En primer lugar obviamente, están los manuscritos e impresos con las obras, comentarios y traducciones a que se ha aludido. En el Renacimiento, en concreto, se pone en circulación una larga serie de comentarios griegos, los que hoy forman la magna colección de los *Commentaria in Aristotelem Graeca,* publicados por la Academia de Berlín en 29 volúmenes y cuya importancia no es necesario subrayar.[11] Aparte de estos comentarios y de otros muchos en latín, podemos encontrar también los compendios, florilegios, series de *sententiae, dicta* y *auctoritates* y, algo más serias, las compilaciones, que consistían básicamente en un índice de conceptos aristotélicos; las *Tabulae dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois* de Marco Antonio Zimara (Venecia 1562), por ejemplo, ilustran bien este último género cuya caricatura, como Schmitt señala, vendrán a ser las tablas a secas; es decir, unos cuadros sinópticos muy completos utilizados por los estudiantes como resumen y guía en sus estudios; algunas publicaciones de este tipo, de indudable valor, vieron la luz en nuestra patria como más adelante tendremos ocasión de estudiar, y hay además otras, de contenido más universal, a caballo entre una tradición oral y otra escrita, que nos ilustran igualmente sobre el proceso general de configuración de una *topica* que, durante el Medievo y el Renacimiento, estuvo en la base de la transmisión del saber y de la composición de no pocas obras.[12] Los humanistas, de otra parte, publicaron una serie de estudios monográficos que, desde la inmortalidad del alma a las virtudes ciudadanas, están dedicados a analizar la vasta obra de Aristóteles;[13] hay que incluir, como un "género" más, las introducciones colocadas en las ediciones —género este no sólo valioso en sí mismo sino extraordinariamente rico en información sobre las circunstancias que solían rodear la realización de la edición—[14] como hemos señalado también en nuestro trabajo citado. Finalmente a las paráfrasis, que no escasean, habría que añadir las comparaciones entre Platón y Aristóteles, un "género" también del que ya hemos dicho algo.

En resumidas cuentas, no es poco lo que de esta tipología de obras encontramos en España y, por lo que se refiere a la tradición indirecta, el panorama español no se diferencia tampoco en mucho del que ofrecen otros lugares de Europa. Cierto es, sin embargo, que no todos los tipos de obras han

---

[10] Schmidtt 1983, 34-63; para este resumen remitimos a Bravo García 1991a.

[11] Véase, en general, sobre los comentaristas, Sorabji 1990.

[12] Tema este extraordinariamente interesante, del que no podemos hablar aquí: el lector puede encontrar reflexiones muy sugestivas en Ong 1976, 91-126.

[13] Una rápida visión de esta producción puede encontrarse en Kristeller 1982, 225-279.

[14] Véase, por ejemplo, Botfield 1861 y, sobre todo, Dionisotti - Orlandi 1975.

recibido la misma atención de los investigadores y que, por ello, la presencia de Aristóteles en algunos ámbitos concretos ha quedado algo desatendida ("espejos de príncipes", emblemas, refranes,[15] algunas obras técnicas, etc.); sin embargo, no lo es menos que otras parcelas. Los florilegios, por ejemplo, han merecido estudios específicos[16] cuyos resultados nos permiten hacernos una idea bastante clara de la manera en que medievales y renacentistas tuvieron en principio acceso al legado aristotélico. Baste con lo dicho como necesaria introducción al meollo de nuestro estudio,[17] cuyo propósito —ya va siendo hora de precisarlo— no es una mera exposición de pasajes entresacados de una lista de obras de variada naturaleza, con pretensiones (siempre vanas por supuesto) de exhaustividad, obras además cuyos modelos, en no pocas ocasiones, vienen de la Edad Media, sino más bien el acercarnos a unas pocas de aquellas, escogidas, y pasar revista a la vez a ciertos aspectos generales que nos ayuden a dar razón de cómo el aristotelismo se presentó en vestidura hispana y a señalar cuál fue la intención, crítica o no (porque de todo hubo) que animó a quienes de él aceptaron servirse. Nos ocuparemos básicamente de textos españoles del siglo XVI y, entre estos, haremos un uso menor de los que tienen que ver con la teología y la filosofía —aspectos relativamente bien conocidos—, desterraremos además los en verso y pasaremos un poco por alto las grandes obras literarias, de las que la bibliografía científica reciente se ha ocupado ya con profusión.[18]

---

[15] Algunos recogidos en Correas 1924; véase Gil Fernández 1981, 133.

[16] Véase, por ejemplo, Ong 1976, 93 ss., así como los estudios de Hamesse 1994, 509-533 y 1995, 91-115 (esp. 103-108 sobre las razones del éxito de los florilegios y compendios); de la misma autora, el libro de 1974 es una excelente investigación sobre una obra concreta de extraordinaria influencia; debe tenerse en cuenta igualmente el estudio de Schmitt 1987, 515-537. La producción de florilegios, de otro lado, continúa en el Renacimiento. Pese a que los humanistas, entre ellos Vives, tendieron a sustituir esta literatura secundaria por la consulta directa de las fuentes y la criticaron, sin embargo no consiguieron suprimirla; incluso se produjeron florilegios nuevos realizados a partir de las nuevas traducciones aristotélicas renacentistas como Hamesse 1989 y 1994, 503 ss. ha estudiado. Efectivamente, «le genre évolue dans certains cas, mais ne s'éteint pas. On constate que la production se diversifie; ils sont utilisés tant par des lettrés, que par des prédicateurs ou des enseignants. Ils servent de recueils documentaires pratiques et faciles d'accés, de même qu'ils continuent à être employés pour l'enseignement. Dès le XVIe siècle d'ailleurs, les Jésuites» —señala Hamesse 1994, 505, con bibliografía— «encourageront leur utilisation». Es de destacar finalmente que no aparecen florilegios de Platón, autor que «est étudié en version intégrale» *(ibidem,* 506).

[17] Recoge este trabajo, con añadidos y notas posteriores y dividido en dos partes a causa de su extensión, una lección impartida en 1994 en un Curso de Doctorado de la Universidad de Zaragoza dirigido por el Dr. D. Ángel Escobar Chico, alumno en un tiempo, hoy colega y amigo, a quien desde aquí agradecemos su amable invitación.

[18] Por lo que toca a las líneas generales de la transmisión textual de los textos aristotélicos y a algunos aspectos de la tradición aristotélica poco es lo que diremos; señalemos aquí de todas formas unos cuantos estudios de interés como Harlfinger 1980b, Düring 1954, Buck 1976, 91-99 y Steenberghen 1970. Los dos vols. del homenaje a Moraux ya citado (1985 y 1987) son una mina de información y Escobar Chico 1994, 141-148, pese a su brevedad, es una excelente introducción a la bibliografía científica con que citamos.

2. Los cambios de mentalidad entre la Edad Media y el Renacimiento. Nuestro Renacimiento y el italiano

Esta ojeada que acabamos de echar a la tradición aristotélica española, casi una repetición de lo que ya dijimos en otro lugar, debe dejar paso ahora a la consideración de un aspecto que plantea no pocas dificultades: se trata de los cambios que el análisis, lectura, enseñanza y mero disfrute de esos textos han ido experimentando con el paso del tiempo como consecuencia de los sucesivos cambios de mentalidad. ¿Qué preguntas cabe hacernos a este respecto? ¿Cuáles son las interpretaciones que se han ido barajando? Vayamos por partes. «La Edad Media, muy especialmente en sus primeros siglos» —ha escrito José Antonio Maravall en un libro al que nos habremos de referir de continuo,[19] tanto por su riqueza de información como por la profundidad de sus planteamientos— «vive una especie de contemporaneidad[20] de todo cuanto ha sido y de todo cuanto es. La conciencia histórica, que tan franco arranque había tenido en el primitivo cristianismo, madura lentamente en los siglos medievales y es, naturalmente, incapaz de vencer en los primeros tiempos esa intemporal conciencia de contemporaneidad». El pasado, pues, se aplica muchas veces en lo que es el presente y esto se suele ver, por ejemplo, en las representaciones de héroes antiguos (Aquiles o Eneas vestidos con armaduras y ropas contemporáneas) o algunos otros detalles, sorprendentes en verdad, como el de hacer de Aristóteles (omnipresente por doquier, cierto es) un español, o bien crear una leyenda sobre un Virgilio nacido en Córdoba: en el primer caso, por ejemplo, hay que señalar el caso del obispo don Lucas de Tuy.[21] Pero lo que más nos importa a este respecto es subrayar nuestra coincidencia con Maravall en que esta apropiación y, sobre todo, esta contemporaneidad, resulta de interés para nuestro empeño dado que es la razón de que, dentro de la cultura medieval, se convierta en suposición bien arraigada que «el transcurso del tiempo enriquecía a los pasados, llegando a tenerse a los antiguos como los más ricos de experiencia, porque no se les veía como pretéritos, sino como intemporalmente presentes, cargados de la experiencia que el paso centenario de los años iba depositando sobre ellos».[22] Un escritor de entre los siglos XII y XIII, canciller de Alfonso VIII, Diego García de Campos, nos dirá, por ejemplo,

[19] Maravall 1983a, 203.

[20] Observaciones sobre esta contemporaneidad pueden verse, por ejemplo, en García Gual 1992, 220, Delumeau 1977, 111, y en otros autores.

[21] Véase di Camillo 1976, 119, Blüher 1983, 78; Rico 1967; para más precisiones véase también Gómez Moreno 1994, 135 ss. Existe igualmente una bibliografía dedicada a estudiar la idea de que Aristóteles fue cristiano: véase Maravall 1983a, 298, aunque no deja también de haber ejemplos medievales de burla de la persona del estagirita en la iconografía o la literatura: a este propósito, Highet 1968, 57 escribe que «the *Lay of Aristotle*, which shows the philosopher saddled and bridled by a pretty Indian girl, and cavorting about the garden as an object-lesson for Alexander, is pure invention of the typical fabliau theme of the power and tricksiness of women»; puede verse una reproducción del conocido dibujo de Joseph Heinz el Viejo (1600) en Hale 1995, 573, quien habla de «a popular medieval *exemplum* of the dangerous power of women over wisdom».

[22] Maravall 1983a, 204.

que brillan «*parisienses in theologia; bononienses in iustitia; salernitanos in physica; athenienses in philosophia*»; para él, está claro que existe un evidente plano de contemporaneidad entre los diversos grupos citados, lo que hace que se siga viendo lo antiguo como vivo en la contemporaneidad, digno de respeto y admirable en muchos sentidos.

El ataque frontal a lo "antiguo", con la victoria sobre ello de lo "moderno", tardará en llegar todavía y esta lucha —a la que ha sido dedicada una inmensa literatura (de la que sólo en parte se hablará aquí), y que terminará con ese casi idílico "*continuum* de pensamiento" al que nos hemos referido— revestirá muy variados tonos como es cosa también sabida. Por el momento, baste con decir que no se nos debe ocultar que la recuperación de los saberes clásicos en el Renacimiento habrá de comportar igualmente, en cierto modo, una consideración de estos como doctrina válida intemporalmente, aunque ello suponga aceptar la paradoja —señalada, entre otros, por Joseph Pérez—[23] de que el culto a la Antigüedad acabó por «reforzar el criterio de autoridad contra el que los humanistas se habían esforzado tanto». Ni Ptolomeo ni las matemáticas griegas, por poner un par de ejemplos citados por Pérez, estaban ya en sintonía con los nuevos tiempos y, por ello, empecinarse en volver a este autor y materia sin la menor desviación era, en cierto modo, caer en los mismos errores de la criticada escolástica. Es en este sentido como pueden explicarse no pocas de las críticas antiaristotélicas que veremos desfilar por estas páginas o, en buena parte, la propia oposición a los "antiguos". Efectivamente, la realidad sobrepasaba en ocasiones a los libros y no había manera de obviar el problema sino aceptando que los nuevos tiempos habían desmentido, puesto en duda o completado lo que por los antiguos había sido otrora inventariado, entendido o supuesto.[24] Así pues, como ejemplo entre muchos, recordemos que el portugués García de Horta, autor de una obra sobre las plantas del Nuevo Mundo, quitará importancia en 1563 al testimonio de Dioscórides ya que lo que él se propone escribir, nos dice, versa sólo acerca de «lo que sabe que es cierto y conoce: en concreto numerosas plantas desconocidas por el estudioso griego».[25] Este doble celo consistente en detectar errores de los antiguos y en tomar en consideración los datos aportados por los nuevos tiempos, proceder muy frecuente en la época pero reconocible también en el Medievo,[26] saldrá a

[23] Pérez 1988, 18. Para Baron 1959, en la época de la *querelle* nos encontramos con un cuadro histórico en el que «una época de ciencia y filosofía nuevas se opone al Renacimiento precedente, al cual se identifica con una sumisión al clasicismo, digna de un esclavo, al yugo tiránico de los modelos de la Antigüedad, y otro en el cual el Renacimiento aparece como una lucha entre la veneración a la Antigüedad, que conduce al clasicismo, y una defensa de los poderes innatos y de la igualdad del hombre moderno, que conduce a la *querelle*, lucha que se continuó el tiempo suficiente para preparar el campo a algunos de los razonamientos más vitales de la *querelle* del siglo XVII». La paradoja aludida se halla delimitada claramente por Baron en esta afirmación.

[24] En general, véase sobre esta cuestión, aunque sólo como introducción, García González 1991.

[25] Tomamos la cita de Hale 1995, 517.

[26] Por ejemplo, errores de Plinio y Ptolomeo fueron denunciados por Roger Bacon en su *Opus maius* (compuesto en Oxford un poco después de 1266) en función de lo que las informaciones de los

relucir con brillo especial en la obra de un nuevo personaje del mundillo intelectual: el naturalista. Para John Hale,[27] en efecto, el suizo Konrad Gesner, autor de una *Historia de los animales* (tal como Aristóteles) o el inglés John Kay, que escribió sobre perros de su país, son buenos ejemplos de autores de esta clase. En otros casos, la crítica no versará solamente sobre unos datos incompletos (los de los antiguos) sino sobre las inferencias erróneas que el manejo de información incompleta ha condenado a extraer a aquellos, por ejemplo aprovechando que en 1572 apareció una nueva estrella cerca de la constelación de Casiopea, un astrónomo y profesor de hebreo de Valencia, Jerónimo Muñoz, escribió en su *Libro del nuevo Cometa, y del lugar donde se hazen: y como se vera por las Parallaxes quan lexos estan de tierra; y del Prognostico deste*, Valencia 1573, que Aristóteles había estimado de forma muy poco correcta la naturaleza del cosmos ya que, en opinión del filósofo de Estagira, nada se corrompía o generaba fuera del mundo sublunar.[28]

En fin, más adelante habremos de pasar revista con mayor detenimiento a algunas de las críticas que, en la amplia variedad de su tipología, nos ofrecen los autores españoles del siglo XVI y también a las novedades que aportan con respecto a la concepción que la Edad Media tenía del saber. Retomando por el momento el hilo de nuestra exposición, señalemos que, en España, la imagen de la filosofía antigua como algo digno de admiración y respeto fue siempre, tanto en la Edad Media como en nuestro Renacimiento, más bien Aristóteles que Platón; así, al menos, opinan, entre otros, especialistas como G. Fraile[29] y J.L. Abellán.[30] El primero de ellos[31] trae a colación el testimonio de M. Menéndez Pelayo con frases laudatorias a propósito del nutrido aristotelismo hispano. Aparte de ofrecer un elenco de traductores y traducciones (Juan Ginés de Sepúlveda, Juan Bautista Monllor, Pedro Simón Abril, Andrés de Laguna, Sebastián Pérez, Diego de Funes y Mendoza, Vicente Mariner de Alagón y Juan de Vergara), Fraile, que sigue de cerca la erudita obra de Marcial Solana,[32] pasa revista a los aristotélicos del siglo XVI, entre los

---

viajeros contemporáneos, los franciscanos Carpini y Rubruck, habían aportado; véase Phillips 1988, 199 ss.

[27] Hale 1955, 528.

[28] Como escribe Villoro 1992, 16, «ya desde mediados del siglo XV, Nicolás de Cusa sostiene la idea de que la separación entre el mundo sublunar y el celeste es ficticia. No hay ninguna razón para suponer que el cambio y la corrupción sólo se den en la tierra: es más razonable pensar que una sola ley rige en ambos mundos, de modo que las mismas propiedades de la Tierra las comparte la esfera de las estrellas fijas. El universo es, para él, una explicación (*explicatio*) de Dios, aunque imperfecta e inadecuada, porque desarrolla en una multiplicidad de formas lo que en Dios se encuentra en una unidad indisoluble (*complicatio*)». Marcado todavía con rasgos medievales, deudor en grado apreciable del *Corpus Hermeticum*, lector apasionado de la filosofía antigua y coleccionista de manuscritos, Nicolás es uno más entre los críticos de Aristóteles, y su pensamiento ha sido considerado por Cassirer 1979, 67, como «la antesala y el arquetipo de la filosofía del Renacimiento». Por lo que toca a Jerónimo Muñoz y a su empleo del paralaje para ubicar la "nova" fuera del mundo sublunar, véase Navarro Brotóns 1993 *s.v.* en López Piñero - Glick - Navarro Brotóns - Portela Marco 1983, 91 ss.

[29] Fraile 1985.

[30] Abellán 1979.

[31] Fraile 1985, 231.

[32] Solana 1941.

que hay que contar a Francisco Ruiz, Fernando de Roa, Diego Ramírez de Fuenleal, Pedro de Espinos, Miguel de Palacios, Alonso Pérez, Juan Echalaz (todos ellos representantes del aristotelismo salmantino), así como a otra legión de aristotélicos formados en Alcalá, Valencia o en otras regiones españolas, autores todos (junto con algunos antiaristotélicos de pro o simplemente críticos: Hernando Alonso de Herrera, Pedro Núñez Vela y el más tardío Manuel Bocarro Francés y Rosales, amigo de Galileo, por ejemplo) de obras de diverso estilo comparables a las de la tipología esbozada por el prematuramente desaparecido Schmitt, a quien antes hacíamos referencia. Por lo que se refiere a Abellán,[33] que igualmente se sirve de la benemérita obra de Marcial Solana, en general su opinión se aproxima a la de Fraile: recoge además[34] —y esto nos parece de interés traerlo a estas páginas— un juicio muy positivo a propósito del aristotélico Francisco Ruiz, fallecido a mediados del siglo XVI, que toma de Solana:[35] «La labor del abad Ruiz tiene valor extraordinario como obra de paciencia típicamente benedictina, de perfecto conocimiento de los libros y doctrinas de Aristóteles y de utilidad enorme para el fácil estudio de la filosofía del Estagirita; ese mérito crece en extremo si se considera que el monje castellano fue quien primeramente acometió en el mundo la tarea de presentar en un índice ordenado y de fácil manejo toda la enciclopedia filosófica de Aristóteles. Ni con lo muchísimo que hoy se ha progresado en el estudio de las doctrinas del Filósofo, ni con las ediciones esmeradísimas que se han publicado de las obras del Estagirita, ni con la multitud de tablas y referencias con que se han completado estas ediciones contemporáneas, ha perdido nada del valor que tenía en el siglo XVI el monumental *Index* del Abad de Sahagún; y es que fray Francisco Ruiz acertó a componer una obra verdaderamente perenne». Al *Index locupletissimus duobus tomis digestus, in Aristotelis Stagiritae opera, quae extant* (Sahagún 1540) de Ruiz, que fue calificado por A. Bonilla y San Martín de «colosal y verdaderamente ciclópeo»,[36] ningún comentario le dedica sin embargo Schmitt.

En Alcalá, como en otras partes, según ha estudiado el Padre Urriza,[37] se consolidaron también pronto los estudios aristotélicos,[38] pero conviene señalar que la influencia en nuestro suelo de este filósofo —que, como hemos

[33] Abellán 1979, 173.

[34] Abellán 1979, 181.

[35] Solana 1941, 78-79.

[36] Véase Guy 1985, 86.

[37] Urriza 1942, 346; este autor, que sigue a Menéndez Pelayo, afirma que «para lo que a la Universidad de Alcalá se refiere, es de notar que en el siglo que estudiamos es quizá más abundante en producción filosófica que ninguna otra, aún que la misma Universidad veterana de Salamanca». Tras las veleidades de la lógica decadente, que duraron no poco, Urriza afirma que el auténtico restaurador del aristotelismo en Alcalá fue Gaspar Gardillo de Villalpando, cuya gloria consistió en «emprender la guerra contra los sofistas y ganarla» (*ibidem,* 369).

[38] Para un estudio de la actitud e intereses de los alumnos que abarrotaban nuestras universidades, especialmente en el siglo XVI, con resultados bastante negativos por cierto, se verá Gil Fernández 1981, 74 ss.

dicho, llegó a ser considerado en épocas anteriores un "español"— no debe tomarse siempre como un rasgo de "medievalismo" no atemperado por el humanismo que nos venía de Italia. Maravall, en su penetrante estudio, hace alusión a que, en aquella península, Leonardo Bruni (1370-1444), por ejemplo, fue un «exaltador del pensamiento y del estilo de Aristóteles» y junto con él hubo otros más. Además, es algo bien sabido, aunque en ocasiones olvidado, que el aristotelismo y el Humanismo se desarrollaron en tierras italianas prácticamente a la par, de forma que no es muy acertado contraponer sin más a este propósito la luz del Humanismo con la oscuridad del desaparecido Medievo: volveremos a insistir sobre esta idea, precisando su alcance de la mano de Paul Oskar Kristeller. Por último, los intereses del cardenal Cisneros en nuestra patria eran, como es de suponer, primariamente eclesiásticos. No obstante, Deno John Geanakoplos,[39] entre otros autores, ha señalado que fue su deseo mejorar la edición aldina de Aristóteles y traducir al latín otra vez al filósofo y, para ello, encargó la labor, ingente de verdad, a Juan de Vergara, aunque esta nunca fue acabada. Tradujo Vergara el *De anima,* la *Física* y la *Metafísica,* al parecer como resultado de una actividad que comenzó en 1514; sin embargo, J. López Rueda, en su conocido libro sobre el helenismo hispano del siglo XVI[40] señala que el ms. *Matritensis* BN 13.000, copia de un *Toletanus*, que conserva su labor, no es lo que sugieren las noticias anteriores. Su así llamada traducción «es simplemente un resumen del texto griego y no una traducción literal. El sistema seguido por nuestro helenista» —prosigue este investigador— «consiste en compendiar muy sucintamente los pasajes secundarios y, en cambio, ceñirse más a la letra en su interpretación de los párrafos esenciales». Resulta curioso señalar, por otro lado, que, según el inventario de libros del Colegio de S. Ildefonso, fondo que pasó a la Biblioteca de la Universidad de Alcalá ya en 1512, tenemos allí la aldina aristotélica, de acuerdo con lo que Marcel Bataillon ha señalado.[41]

¿Qué significado tiene pues, realmente, nuestro pujante aristotelismo de esta época? ¿Cabe interpretarlo como una supervivencia medieval simplemente? La respuesta a estas preguntas es importante ya que de ella ha dependido que no pocos estudiosos, con la repulsa del resto, hayan apostado por un posible alejamiento de España de las fuentes renacentistas y el consiguiente apego exagerado a los veneros medievales, calificados normalmente de tradicionales en exceso, cuando no de caducos y agostados.[42] ¿Es, por el contrario, un aristotelismo novedoso, propiamente renacentista diríamos? ¿Cómo es, de otro lado, el aristotelismo del Renacimiento italiano? Pasemos a verlo.

---

[39] Geanakoplos 1973, 244.

[40] López Rueda 1973, 371.

[41] Bataillon 1966, 31, n. 37.

[42] Sobre las posturas que, desde la pervivencia de las influencias medievales (F. de Onís, A.F.G. Bell y otros), llegan hasta la negación de un renacimiento en España (V. Klemperer), lo afirman o valoran soluciones de compromiso, pueden verse los trabajos de Rico 1980b y Alcina - Rico 1991. Véase también Abellán 1976, 17-49.

2.1. De todos es conocido, como ya se ha dicho, que entre la Edad Media y el Renacimiento o, si se quiere, entre la Escolástica y el Humanismo, se producen ciertos cambios de perspectiva en el pensamiento europeo: no podemos entrar aquí a fondo en estas ni en otras disquisiciones terminológicas pero es necesario, antes de proseguir, clarificar un tanto las ideas al respecto. Humanismo y Renacimiento son como los rostros de un Jano bifronte (la comparación, junto con algunas ideas, la tomamos de Salvatore Impellizzeri)[43] que caracterizan una época, aunque no todos los investigadores coinciden en ello, claro está, o bien optan por emplear otras formulaciones para mostrar su anuencia.[44] La palabra Humanismo, relacionada con *humanitas* en el sentido de Varrón o Cicerón, equivale al término griego παιδεία,[45] es decir la educación del hombre en su verdadera forma. Humanismo, pues, es para Impellizzeri el rostro que mira hacia atrás, «che si rivolge al passato, che tende al recupero dei valori espressi dalle civiltà classiche, come valori eterni, paradigmatici, assoluti, rispecchianti un' umanità ideale, modello universale ed esemplare, su cui si possa educare e plasmare la successiva umanità».[46] Frente a esto, la actividad de los humanistas para conseguir llevar a cabo esa educación[47] que había de llevar hasta sus discípulos los

---

[43] Impellizzeri 1969-70, 9-16.

[44] Para Gómez Moreno 1994, 26, por ejemplo, de acuerdo con la orientación de sus pesquisas y sin que ello suponga el menor deseo de imponer un "metalenguaje personal", «se revela la mayor dificultad para que ambos conceptos puedan llegar a coincidir en la erudición historiográfica moderna: mientras el estudio del Humanismo se limita, de hecho, a un grupo reducido de individuos, las señas de identidad del Renacimiento se buscan en la sociedad toda».

[45] Ya en Diógenes Laercio 2.70, en la biografía del filósofo Aristipo de Cirene, la palabra ἀνθρωπισμός (=*humanismus*) aparece como equivalente a παιδεία, παίδευσις, lo que equivale a decir que, al menos a mediados del siglo III d.C., la época en que escribe Diógenes, era una palabra en uso. En latín clásico, sin embargo, no aparece *humanismus,* aunque posteriormente Petrarca y otros muchos se servirán de *humanitas, studia humanitatis* y *litterae humaniores,* etc, y será en 1808 cuando el educador alemán F.J. Niethammer acuñará el término *Humanismus* «para significar que la educación secundaria atendía ante todo a los clásicos griegos y latinos», oponiéndola así —tomamos esta opinión de Kristeller 1982 39—, «a las crecientes demandas de que la educación fuera más práctica y más científica». En *humanitas* de otra parte, según Cicerón, «sono impliciti» —así nos dice Impellizzeri 1969, 70, 9, n. 1— «i valori ideali creati dai Greci nelle grandi opere dell'età classica; i quali sono considerati paradigmatici sia dal punto di vista artistico-formale sia dal punto di vista etico». Ahora bien, el concepto de "ejemplaridad" aplicado a las obras griegas viene ya de antiguo y nace en la Grecia helenística. Por lo que toca finalmente al término "humanista", documentado ya a principios del XVI para designar a los profesores de *humanitas* o *humanae litterae* y formado sobre el modelo de "jurista" o "artista", Rico 1993, 78, lo califica de "bastardo y plebeyo" y añade que «jamás lo hubieran usado los humanistas del primer Cuatrocientos, ni lo emplearon apenas los posteriores; al llegar a la escuela» —prosigue este investigador— «los *studia humanitatis* se banalizaron en un término zafio y cargado de matices negativos, usado incluso con desdén, *per contemptum*». Véase sobre el particular Campana 1946; Grendler 1967, 317-325; Brown 1969, 567-575, así como las esclarecedoras reflexiones de Garin 1983, 257-259, donde se hace alusión a los conocimientos filosóficos y científicos (además de literarios) que estos profesores de humanidades tuvieron.

[46] Impellizzeri 1969-70, 9.

[47] Los rasgos principales del sistema educativo humanista (su oposición a lo medieval —que hay que matizar, sin embargo en todos los aspectos, como se verá a lo largo de estas páginas—, escuelas, maestros diversos) pueden verse en Garin 1987, así como infinidad de textos en Garin 1958. Es de mucho interés igualmente Grendler 1991, así como el estudio de Grafton 2004, 199-242.

verdaderos valores humanos frente a la concepción básicamente teológica del Medievo, supuso de una manera amplia y general una auténtica labor de renovación, de búsqueda y estudio de la Antigüedad, una *renovatio* o *renascentia,* un Renacimiento en suma que, de muy diversas maneras y merced a diversas causas directas o indirectas se había encargado (y lo seguía haciendo) de transformar las mentalidades. Desde que Benvenuto Campesani de Vicenza (muerto en 1323), un temprano enamorado de la Antigüedad[48] tituló un epigrama suyo dedicado al descubrimiento de un manuscrito de Catulo como *Versus… de resurrectione Catulli poetae veronensis,*[49] el concepto de "resurrección" o "renacimiento" fue del dominio público y, al emplear este término, los propios humanistas no hicieron otra cosa que aplicar nociones cristianas, provenientes de la Edad Media, utilizadas ya para el renacer del alma, como Werner Jaeger ha mostrado. Tras una serie de retornos a la Antigüedad clásica[50] (de los que ni en lo referente a los detalles históricos o de

[48] Los ejemplos de veneración por lo antiguo en época temprana no son escasos; «cuando en 1283 se descubrió una hermosa arca de fecha venerable (en realidad cristiana)», escribe Rico 1993, 29, «Lovato Lovati no dudó en identificarla como el sepulcro del troyano Antenor, el mítico fundador de la ciudad, y en ennoblecer la elegante glorieta en que fue colocada con un epitafio en que las reminiscencias de Virgilio y Ovidio se conjugaban con ecos de Tito Livio».

[49] Véase, a este propósito, Buck 1976, 19.

[50] Jaeger 1958, 29 y 72, n. 25, citado por Impellizzeri 1969-70. Con agudeza, Panofsky 1985, 43, observa que Petrarca «era demasiado buen cristiano para no darse cuenta, al menos en ciertos momentos, de que su concepción de la Antigüedad clásica como una edad de "pura claridad", y de la era siguiente a la conversión de Constantino como una edad de tenebrosa ignorancia, equivalía a una inversión completa de los valores establecidos. Pero también estaba demasiado convencido» —prosigue argumentando Panofsky— «de que la historia no era otra cosa que alabanza de Roma para renunciar a su visión. Y al transferir al estado de la cultura intelectual precisamente aquellos términos que los teólogos, los Padres de la Iglesia e incluso la Sagrada Escritura aplicaran al estado del alma (*lux* y *sol* frente a *nox* y *tenebrae*, "vigilia" frente a "sopor", "visión" frente a "ceguera"), y sostener que los romanos paganos habían vivido en la luz en tanto que los cristianos caminaban en la oscuridad, revolucionó la interpretación de la historia tan radicalmente como Copérnico, doscientos años más tarde, había de revolucionar la interpretación del universo físico». En un orden de cosas parecido, es de interés destacar que Hale 1955, 324, advierte de que tanto la decadencia de Atenas como la de Roma fue sentida por los humanistas como voluntad de Dios y, a la vez, señala que el hecho de que griegos y romanos no lo supieran «permitía que los que exhumaban y leían sus narraciones consideraran a la antigüedad en función de sus propios términos. El presente» —sigue diciendo Hale— «se había encontrado, como sucedió, con un *alter ego*. Aparte de los habitantes de la ciudad celestial de Dios, los hombres podían imaginarse ahora una sociedad parecida a la suya, a la que sólo le faltaba el compás, la imprenta, la pólvora, el Papado y las Américas». Un entusiasmo casi religioso como el de Petrarca tuvo también paralelos más conceptuales pero no menos exagerados por lo apasionados; en 1424, por ejemplo, como leemos en Berschin 1984, 131, Leonardo Bruni escribió a Antonio Loschi que, durante 700 años, no se había tenido el menor conocimiento de la "*disciplina Graecarum litterarum*". Lo que Bruni quería decir —y aquí seguimos a Garin 2003, 86— era que, aunque se hubiesen copiado manuscritos y el griego se hubiese seguido enseñando, como de hecho sucedió, "el mundo griego" era todavía terreno desconocido. Es esto algo muy similar a lo que el gran Lorenzo Valla pretendía decir cuando escribió que la Edad Media había ignorado incluso la lengua latina. «Sólo con que se entienda el significado de estas afirmaciones, realmente polémicas, pero sin duda importantes, se puede comprender» —escribe Garin— «el valor atribuido en el siglo XV a la cultura antigua». Véase también Burke 1993, 9-11 y, en concreto, sobre el tópico de la pérdida de los saberes antiguos en otros ámbitos Delumeau 1977, 101: «El gran Durero mismo declaró que la pintura había estado sumida en la oscuridad y el abandono durante los mil años siguientes a la caída del Imperio romano, hasta que, desde hacía dos siglos, los italianos la sacaron nuevamente a la luz».

contenido[51] —pese a su evidente interés— ni tampoco a los terminológicos, cabe hablar aquí)[52], los dos conceptos, Humanismo y Renacimiento, entraron en el vocabulario técnico y común de la pasada centuria[53] para denotar el gran movimiento cultural de los siglos XIV-XVI. De este movimiento, que afectó a toda la civilización europea en múltiples ámbitos y con diferente intensidad —incluida España, claro es—[54] los análisis globales han sido numerosos[55] y, como ya se ha señalado, no todos coincidentes en los detalles. Un autor como Maravall, por ejemplo, está dispuesto a reconocer la italianidad del Humanismo, «cuya exportación va unida con frecuencia a la salida de personajes italianos».[56] El Renacimiento, en cambio, no es para él del todo italiano. En efecto, escribe, «algunos elementos hay que reconocer se produ-

[51] «In più di un'epoca (nell'età ellenistica, nell'età augustea, in alcuni secoli della civiltà letteraria bizantina, nell'Umanesimo italiano, nel secolo di Winckelmann e di Goethe), sia pure con ovvie *nuances*» —ha escrito Gigante 1989, 11, corroborando una vez más la omnipresencia de lo clásico a lo largo de la historia— «gli antichi costituirono il paradigma, il modello, la misura, il canone della perfezione; sembrò che nulla potesse essere scritto, detto o pensato senza una pedante incitazione o una nobile emulazione degli antichi nella letteratura e nelle arti figurative». Para una rápida sistematización de la presencia de lo griego clásico en el Renacimiento bastará con remitir a Billanovich 1971, Buck 1981, 9-22 y Griffiths 1988. Sobre la visión que el Renacimiento tuvo de la cultura griega antigua puede verse también, en general, Burke 1992.

[52] Remitimos, en general, tanto para una visión de estos sucesivos "renacimientos" como para las cuestiones terminológicas, a Treadgold 1984; Schimmelpfennig 1989 y Bravo García 1996d.

[53] Véase, entre otros trabajos, Carbonell 1986. A nuestro modo de ver, un libro de gran utilidad como introducción a los problemas de interpretación del fenómeno renacentista sigue siendo el de Ferguson 1948 aunque, como es lógico, ha de ser completado con las nuevas interpretaciones y la bibliografía reciente. Entre la inmensa montaña de escritos sobre el particular hemos utilizado sólo algunos que destacaremos: Buck 1969, Ciliberto 1975, Garin 1981, 68-81 (no un análisis de las diversas interpretaciones propuestas sino, más bien, una visión personal de un experto en el tema) y Hay 1983.

[54] Una buena síntesis reciente, en lo que a nuestra patria toca puede encontrarse en Goodman - MacKay 1990. Dedicado a Denys Hay, el libro trata de los movimientos reformistas, el pensamiento político, las artes cortesanas, la magia y la ciencia, así como las manifestaciones concretas de los nuevos tiempos en Italia, Países Bajos, Francia, Alemania, Inglaterra y la Península Ibérica (esta última abordada por J.N.H. Lawrence, *ibidem*, 220-258). De mucho interés también es di Camillo 1991, 55-108 y Gómez Moreno 1994.

[55] Entre los muchos trabajos introductorios que ofrecen una perspectiva general del mundo renacentista, y aparte de lo ya indicado, cabe señalar la obra de Mann 1993. Se trata de uno más de los "Atlas culturales del mundo", con una rica ilustración y abundantes y detallados mapas, a los que acompañan textos de diversos especialistas dirigidos por el director del Warburg Institute de la Universidad de Londres.

[56] Maravall 1984, 132. En n. 7 añade: «El humanismo no se da tan sólo con el conocimiento de los clásicos greco-latinos. […] El humanismo propiamente tal supone algo más: por lo menos la creencia en que la posesión sabia del latín —y también del griego y aun del hebreo— son la vía para la reforma moral del hombre interior y de la convivencia en la república, conforme a la virtud». Fueron los humanistas, añade Maravall 1984, 150, quienes «al proclamar su admiración por las lenguas clásicas y su atención discipular a la Antigüedad concibieron a aquellas como depósito en el que se contenían y se conservaban válidos los saberes específicos sobre las cosas naturales y morales o humanas». Así ha dicho Francisco Rico que en el prólogo a las *Introducciones latinas* de Nebrija, se nos presenta la Gramática de esta lengua como fundamento para alcanzar todo conocimiento sobre la realidad. A ello hemos de añadir que ese legado, depositado en las lenguas "antiguas", era un contenido sabiamente seleccionado que proporcionaba cuanto de útil para una vida virtuosa y para una posesión de la verdad hacía falta. «Las *Introducciones*» —resume Rico— «proponen un mundo nuevo basado sobre la palabra clásica. […] La plenitud del individuo y de la comunidad empieza con un modesto manual de latín».

cen en Italia, pero no grana hasta no expandirse. Aparece en cuanto abarca la vida social entera, y hay aspectos que no se reconocen bien hasta que no fructifican fuera, en Francia, en España, en Inglaterra, en Polonia».

Visto lo que antecede a propósito de las nociones de Humanismo y Renacimiento, volvamos ahora a esos cambios de perspectiva que, entre la Edad Media y el Renacimiento, tienen lugar en el pensamiento europeo. Según ha escrito por ejemplo Francisco Garrote Pérez,[57] la discontinuidad *relativa* (¡la cursiva es nuestra!) con la época anterior y el deseo de descubrir y conectar con la Antigüedad griega y latina es un hecho evidente. Sin embargo, España parece adoptar, para este investigador, una postura peculiar, consistente en una clara continuidad cultural, por un lado, y en la pervivencia, a la vez, de los valores recibidos frente a las nuevas influencias que, en principio, no son descartadas. Lo antiguo y lo moderno se unen pues en una simbiosis nueva, eso es cierto, pero se trata de algo un poco distinto de lo que ocurre en el resto de los países europeos, lleno también de posibilidades empero en el ámbito del pensamiento hispano. Efectivamente, separada España, por mor de los esfuerzos de la Reconquista, de las inquietudes intelectuales que se fueron afianzando en otros pagos —la idea es de Américo Castro[58] como recuerda Garrote—, los ideales medievales[59] permanecen vivos más tiempo en nuestro suelo y un testimonio claro de esto puede ser, por ejemplo, la obra de Felipe de la Torre[60] quien nada menos que en 1556 seguirá sosteniendo que la justicia y la religión son las dos virtudes de toda república y que el rey castiga a los malos y defiende a los buenos con una autoridad participada de la de Dios, de la cual es vicario en la tierra. Que ya los tiempos no estaban del todo para estas concepciones en Europa es cosa archisabida, pero, además, a nadie se le escapa que estas ideas hacen resonar en nuestros oídos las opiniones que un Eusebio de Cesarea dirigió a su admirado Constantino el Grande o incluso las del diácono Agapeto, de cuyas exhortaciones al emperador Justiniano, compuestas en el siglo VI, se hicieron nada menos que dos traducciones al castellano en el siglo XVI.[61] Y, por si esto fuera poco, el pensamiento escolástico, combatido en muchos lugares, lo cierto es que se atrinchera más adelante en nuestro país y brilla reformado por una pléyade de pensadores de gran interés como son Melchor Cano, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y otros muchos. Por supuesto que Aristóteles estuvo en el punto de mira de los críticos también en España, «pero el sesgo tomado por el pensamiento español era un claro eclecticismo»[62] de su sis-

---

[57] Garrote Pérez 1981, 14.

[58] Castro 1972, 16.

[59] Para la pervivencia en nuestra patria, de otra parte, de un modo de vida apegado a las características tardoantiguas, "especialmente ricas", como consecuencia de una "paralización conservadora" ("la clave mozárabe de nuestro destino histórico"), véase Maravall 1983a, vol. I, 40 ss.

[60] *Institución de un Rey Christiano, colegida principalmente de la Santa Escritura y de los sagrados Doctores,* Amberes 1556; la obra es citada por Garrote, que, a su vez, remite a Maravall 1972, 82.

[61] Se trata de las traducciones de Gracián 1551 y de Mosquera de Figueroa 1596; puede verse sobre ellas Bravo García 1984f.

[62] Garrote 1981, 18.

tema y del platónico.[63] En resumidas cuentas, para Garrote y otros con él, pese a lo que pueda parecer, el estado cultural de nuestro siglo XVI seguía siendo «eminentemente medieval» y, como una muestra palmaria de ello, señala Garrote que «la cosmología estaba sin renovar, como se deduce de los comentarios de Villalobos[64] al segundo libro de Plinio. Para Villalobos, como para el resto de los pensadores,» —continúa este investigador—[65] «el concepto general del mundo es tal como lo expone doña Oliva Sabuco de Nantes de Barrera [en su *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*][66] en los siguientes términos: "Pues imagine (señor Veronio) un huevo de avestruz, grande, redondo, con tres claras y once cáscaras. En este huevo la yema pequeña redonda es la tierra, y la primera clara pequeña que la cerca es el agua (que todo lo cerca) y la segunda clara mayor es el aire y la tercera, muy más mayor, es el fuego. La primera cáscara es el primer cielo, y la segunda es el segundo cielo, etc.; y estos cuatro elementos son la materia de todas las cosas de este mundo, y de esta manera toman sus varias formas todos los mixtos que tienen los cuerpos". Lo cual supone» —en palabras del mismo Garrote— «que aún no se había admitido el heliocentrismo y se seguía con fidelidad el viejo sistema de Ptolomeo. Por esta razón» —continúa— «no puede sorprendernos encontrar a hombres ilustres en el siglo XVI como Luis de León, Luis de Granada y hasta el científico Valles, aceptando que la tierra estaba estacionada, suspendida en el espacio».

2.2. No nos interesa rastrear en profundidad este relativo atraso científico[67] o cultural que, para algunos, hunde sus raíces directamente en el siglo XV

---

[63] La gran armonía entre aristotelismo y platonismo que nos es dado observar en el pensamiento español de la época que analizamos —y que cabría rastrear ya en el Medievo— no debe hacernos olvidar, ha señalado Garrote 1981, 71, que el esquema fundamental de la teoría de la naturaleza radicaba en el tomismo aristotélico y, por ello, en la razón. Esta teoría natural se basaba además en la relación del hombre con la naturaleza que, en el fondo, era considerada como un mecanismo dotado de una organización y de leyes propias. El aristotelismo que subyace a esta concepción corre el riesgo de desvanecerse, sin embargo, y de llevarnos a las fuentes platónicas en tanto en cuanto al considerar a la naturaleza como un organismo vivo, «preparamos el camino para la magia y la astrología», concepción netamente platónica al decir de Garrote 1981, 73. «La cosmología de muchos platonistas renacentistas y filósofos de la naturaleza del XVI» —ha escrito de otra parte Kristeller 1982, 173— «planteaba un universo animado por un alma universal y unido por ocultas fuerzas de afinidad, que los sabios eruditos y con un adiestramiento adecuado podían descubrir y dirigir». En general, sobre lo que constituye en el Renacimiento la mentalidad "científica" y la "mágica" pueden verse los trabajos de diversos autores y la introducción del libro de Vickers 1990 y Schumacher 1972.

[64] Se refiere Garrote a López de Villalobos 1886, 148; véase sobre este autor López Piñero *s.v.* en López Piñero - Glick - Navarro Brotóns - Portela Marco 1983, 543-545.

[65] Garrote 1981, 19.

[66] Véase, más reciente que la edición citada por Garrote, la de Martínez Tomé, 1981.

[67] Las opiniones de doña Oliva (de su padre, mejor dicho, como es bien sabido) darán que pensar sin duda al lector en las ideas del molinero friulano Domenico Scandella, conocido como Menocchio, que fue quemado por el Santo Oficio, y cuya vida de lecturas ha descrito de forma magistral Ginzburg 1986. Existen diferencias, claro es, pero es la simplicidad de la exposición de doña Oliva la que nos mueve a señalar un cierto parecido. Por otro lado, según ha notado Gendreau-Massaloux 1979, 312, los escritos españoles, desde La Celestina hasta Calderón, «expriment l'adhésion à une représentation du monde physique directement issue du système de Ptolémée». Venegas 1682, un autor que tomaremos

y más allá, aunque, para otros, debe interpretarse más bien, simplemente, como una manifestación de ese eclecticismo entre lo antiguo y lo moderno, que viene a caracterizar en parte a nuestros siglos XV y XVI; lo que sí haremos es mencionar de paso y a guisa de ejemplo ilustrativo de una cierta manera de pensar entre los intérpretes modernos, que la obra que precisamente sirvió a Ernst Curtius[68] para caracterizar el retraso cultural de nuestra patria ya en el siglo XV fue la *Visión delectable de la vida bienaventurada* de Alfonso de la Torre, libro escrito en 1440, impreso posteriormente (1480), con tres ediciones en el siglo XV, otras tres en el XVI, dos en el XVII y traducciones al catalán a finales del XV y al italiano a mediados del XVI. Para Curtius, nos hallamos ante un libro que, pese a estar escrito en los comedios del siglo XV, todavía pudo «hallar lectores en España hasta entrado el siglo XVII, a pesar de que se desentiende casi por completo de cuanto produjo la literatura europea en el terreno de la ciencia y de la filosofía a partir de 1200, no sólo del tomismo, sino también del humanismo y de los albores del Renacimiento italiano». Tanto María Rosa Lida de Malkiel como J.P. Wickersham Crawford, Simina Farcasiu y otros especialistas se han opuesto a esta opinión de Curtius insistiendo en las especiales características de esta obra alegórica, en sus verdaderas fuentes (por supuesto, entre otras muchas, Aristóteles)[69] y en otros aspectos, como recientemente ha sintetizado Concepción Salinas Espinosa.[70] En opinión de esta investigadora, como también para otros, el siglo XV no tenía por qué ser obligatoriamente "humanista" y su rechazo a este modelo cultural importado de Italia no debe servirnos como base para un juicio negativo; la obra de De la Torre, en suma, es «una muestra certera de esa original mezcla de valores claramente medievales con rasgos modernos» que nos refleja muy claramente «la convivencia de dos mundos y dos épocas que por distintas se suelen considerar irreconciliables. Si entendemos la historia como un proceso y no como un cambio súbito de épocas» —prosigue esta misma investigadora— «podremos comprender mejor esta sabia alternancia de lo antiguo y lo moderno, que si no humanista, no es tampoco signo de retraso cultural».[71] Y si hemos de proseguir con nuestra descripción de la época a grandes pinceladas, sin perder de vista lo que acabamos de decir a propósito de ese especial eclecticismo español (que, por otro lado, no es del todo desconocido en el resto de Europa), no debemos dejar de recordar que Garrote Pérez,[72] anticipándose en otro lugar a sus opiniones ya comentadas y a lo que es el meollo del trabajo de Salinas Espinosa, ha escrito que «la cultura española renacentista es en parte idéntica al Rena-

---

en consideración en la segunda parte de nuestro trabajo, por ejemplo, nos ofrece una imagen que, según Gendreau-Massaloux, implica también a las claras la creencia en un universo geocéntrico: «Los orbes celestes son como cascos de cebolla».

[68] Curtius 1984, 756.

[69] Para la utilización, en esta y otras obras, de una sistematización basada en las categorías aristotélicas véase, por ejemplo, Melczer 1979, 95 ss.

[70] Salinas Espinosa 1993, 993-1002.

[71] Salinas Espinosa 1993, 1002.

[72] Garrote 1979, 13.

cimiento italiano y en parte distinta. Por tanto,» —concluye— «si queremos comprender la literatura clásica española, será necesario hacer una elección: o enfocarla desde una perspectiva exclusivamente renacentista, como han hecho varios críticos (los cuales han llegado a la conclusión de que no existe Renacimiento en España)[73] o, para que no resulte un hecho desconcertante, acercarse a ella desde una continuidad ideológica, renovada por las nuevas ideas renacentistas. La raíz de nuestro pensamiento renacentista hay que buscarla en la continuidad de la cultura medieval, interpretada ahora a la luz de la modernidad, con lo cual no pierde su entronque con el pasado». La formulación del problema nos parece acertada.

2.3. Tampoco se aleja mucho de la realidad, aunque la contempla desde otra perspectiva, el análisis que de la oposición entre renacimiento y escolástica en nuestras tierras ha llevado a cabo Joseph Pérez no hace mucho[74] y las importantes reflexiones que sobre este mismo tema debemos a José Antonio Maravall en varios de sus numerosos trabajos. Para Pérez, la escolástica, sistema de ideas que engloba una teología, una filosofía y el uso de un lenguaje técnico muy sofisticado, se fue convirtiendo poco a poco en una pura especulación teórica sin que de ella pudieran deducirse normas éticas. Frente a esta perversión o desviación, los humanistas protestaron en buena parte afirmando[75] que «el cristianismo no es sólo ni ante todo un sistema de ideas sino la manifestación de una Persona: no es una pura especulación, sino vida, actitudes morales, conducta práctica»; de tal manera que el ideal de una *santa necedad*,[76] partidaria más de vivir que de argumentar, lo que hará será apostar por las líneas de la *Imitación de Cristo,* el famoso manual de Tomás de Kempis, en vez de por las sofisterías de los tardíos escolásticos. Pero no perdamos de vista que esta actitud va más allá de lo puramente religioso. «La escolástica» —en opinión de Pérez—[77] supone también «una profesionalización del saber; la ciencia está reservada a una élite de profesores, clérigos en su mayor parte. Frente a esta pretensión» —prosigue— «los humanistas ponen en tela de juicio la autoridad de los expertos: exigen pruebas, discusión abierta, li-

[73] Remitimos a la bibliografía ya mencionada en n. 42.

[74] Pérez 1988 y 1978.

[75] Pérez 1988, 10.

[76] Remitiendo a Andrés 1976, 92, llama Pérez la atención sobre el franciscano Pedro de Villacreces quien, en el siglo XV, puso especial interés más en los *santos necios* que en los *santos letrados y letras*, llegando a inspirar a sus discípulos —en un deseo bien conocido que aflora aquí y allá desde los primeros tiempos del cristianismo— el aborrecimiento del estudio de las letras. Los testimonios a propósito de que sólo la fe y una vida simple, alejadas de la inútil ciencia, pueden salvar nuestra alma no son escasos en la Edad Media y Southern 1980, 334 ss. ha estudiado ese tema. Recordemos de otra parte que ya en los *exempla* medievales (véase, por ejemplo, la historia de san Pioterio y la monja (*PL* 73, 984 y 1140, y más en concreto Averbe-Chaux 1973, 202 ss.), aparece la persona ignorante, despreciada, que atesora en sí el mérito del verdadero santo: el material relacionado con el "santo loco por Cristo" (que se finge loco pero que no lo es) es muy abundante en la literatura de Bizancio y también en el mundo eslavo (véase, por ejemplo, Bravo García 1994a, y, para el Medievo, algunas observaciones de interés pueden encontrarse en el estudio de Friz 1992, 282 ss.

[77] Pérez 1988, 11.

bre examen, en una palabra, crítica o irrespeto ante la autoridad y la tradición; piden cuentas, exigen explicaciones, como lo hizo Lorenzo Valla, por ejemplo, al reexaminar la donación de Constantino.[78] El humanismo es ante todo» —concluye este investigador— «cultura general contra excesiva especialización, contra la profesionalidad exagerada». Es la reacción frente al tecnicismo y la especialización exagerada, pues, la que para Pérez lleva a una oposición abierta frente a las *auctoritates.*

2.4. No muy lejos de estas últimas ideas se alinean las teorías de José Antonio Maravall, aunque su pensamiento toma como punto de partida un análisis profundo del concepto de saber y de la sociedad medieval por entero: como una certificación casi de la concepción inmovilista propia de la sociedad del Medievo. Tanto Juan García de Castrogeriz en su *Glosa castellana al regimiento de príncipes,* como Rodrigo Sánchez de Arévalo en su *Suma de la política,* echan mano de la metáfora "cuerpo" aplicada a la ciudad o sociedad civil de fuente clásica. La imagen, a juicio de Maravall,[79] «lleva tras de sí toda la justificación orgánica del naturalismo aristotélico y a la vez del orden trascendente de la teología», aunque comparte en la misma época (finales del siglo XIV y primeras décadas del XV) influencias paulinas. «Mucho antes, pues, de que Suárez se sirviera de la doctrina del *corpus mysticum* para construir la figura soberana suficiente y perfecta de su orden, de la comunidad política, de lo que en su latín llama ya Suárez con el término moderno de "status"; mucho antes de que Erasmo, en el campo de la Iglesia, renovara la inagotada fuerza de la imagen paulina, en España», puede decirse que ya era común la expresión, que unía —precisa Maravall— el «organicismo político de procedencia antigua, con la moderna aplicación a la Iglesia», de la conocida fórmula de san Pablo. No obstante, el dinamismo que la imagen transmite (se trata de una entidad que no es otra cosa que concertación de partes móviles en una unidad que, al tiempo, también lo es) queda anulado en cierto modo en razón de lo que los sociólogos han venido observando acerca del marcado carácter estático de la sociedad medieval. En efecto, «las esferas de mayor importancia en el desenvolvimiento de la vida de un grupo acusan en el medievo esa tendencia a la inmovilidad que caracteriza a una sociedad tradicional».[80] Todo, pues: la moral, el derecho, la economía, la ciencia, «los sistemas de adoctrinar sobre la conducta recta, los procedimientos de establecer y declarar el derecho», absolutamente todo, «muestra la general tendencia a la repetición de modelos y normas conservados del tiempo atrás, o por lo menos, cuya vigencia se justifica porque se cree socialmente en el uso

[78] De todos modos, recordemos nosotros, el estudio de Valla sobre la *donatio* parece tener también otras causas: se trata, para algunos, de un verdadero "acto de guerra, orientado por precisas instrucciones de Alfonso el Magnánimo, en la larga campaña que desde años atrás mantenía con Eugenio IV, y en el mismo momento en que el Pontífice decidía apoyar militarmente a René de Anjou». Así lo escribe al menos Rico 1993, 56, trayendo a colación el estudio de Fois 1966.

[79] Maravall 1983a, 187-188.

[80] Maravall 1983a, 203-204.

ancestral de los mismos».[81] La conservación y la transmisión de lo recibido, de lo "sabido" a través de nuestros antepasados evidentemente, lleva a concebir el saber en general como algo estático, fijado, regulado, codificado, al que se accede de manera también determinada, es decir, yendo a buscarlo, a recogerlo a sus fuentes sin necesidad de una verdadera investigación sobre la realidad. Este mecanismo, por lo tanto, no pretende «ensanchar o extender los dominios del conocimiento humano. Estos están dados de una vez, para siempre, tan acabados, definitivos y delimitados como el universo mismo».[82] La visión estática de la actividad económica que los medievales tenían,[83] en definitiva, estaba también ligada íntimamente a su concepción de la cultura, los límites fijados a las aspiraciones humanas y, por ende, a ciertos aspectos de esa idea del estatismo y limitación del saber a que se ha hecho referencia. «La dignidad propia de la filosofía, pensó Dante, se deriva[84] del hecho de que la actividad intelectual "se detiene en un punto previamente determinado", permitiendo así a la mente humana descansar en posesión de la sabiduría plena y en la tranquila contemplación de lo divino». Sin embargo, no es así como pensará Petrarca medio siglo después —justamente el límite

[81] Trae aquí a colación Maravall la opinión de Le Goff 1964, 399, de que en estas condiciones, rige una «técnica de la repetición que se traduce en la vida intelectual y espiritual por esa voluntad de abolir el tiempo y el cambio»; viene a ser, de otra parte, algo parecido a lo que Von Martin 1988, también citado por Maravall, describe con precisión: «En la Edad Media» —escribe Maravall— «todo, economía y ciencia, se mantenía dentro de sus límites, porque se trataba de una situación relativamente inmóvil en la que tanto la ciencia como la economía tenían que cubrir una necesidad fijada y ya conocida». La comparación con Von Martin 1970, resulta interesante.

[82] Maravall 1966, 211.

[83] Véanse las reflexiones de Von Martin 1988, 40, a propósito de la actividad económica, mucho más abierta, del Renacimiento y su influencia en el nuevo modelo de conocimiento de la naturaleza. De todas formas, pese a lo atractivo de tales interpretaciones, se han levantado no pocas críticas contra ellas provenientes la mayoría del campo de la Historia de la Ciencia. Véase por ejemplo Dijksterhuis 1971, 320 ss., contra los que piensan que existe una conexión entre la industria, el incipiente capitalismo (con su necesidad de una contabilidad más precisa y su mentalidad aritmética) y otros aspectos de la sociedad, con el nacimiento de una nueva ciencia. En relación a la industria, nos dice este autor, «si ritiene che la divisione del lavoro in un numero di manipolazioni semplici, che potevano essere eseguite senza un lungo addestramento precedente e che dovevano essere considerati come equivalenti, abbia portato al concetto di lavoro sociale omogeneo astratto, e si pensa che la pratica di calcolare la retribuzione sulla base di simili astratte unità di lavoro abbia indotto gli uomini ad applicare lo stesso schema mentale alla natura. E secondo Simmel fu la nuova economia monetaria dell'incipiente capitalismo quella che diede vita a un' interpretazione del cosmo matematicamente rigorosa». Se opone también este historiador de la ciencia, en concreto, a estas y otras opiniones sostenidas por Von Martin, que pretende explicar la autocracia del concepto de ley natural y el nacimiento de una mecánica racional por medio de los cambios sociales, en especial la sustitución de la nobleza de sangre y de la pertenencia a la jerarquía eclesiástica por otras fuerzas sociales dominantes como la aristocracia del dinero y la inteligencia. Si bien desde el estricto punto de vista que considera "objetivamente" el nacimiento de una "nueva" ciencia (con una metodología notablemente mejorada que, claramente, se basa en los últimos desarrollos medievales del aristotelismo), nada parece tener que ver, en principio (y para algunos) este trasfondo social renacentista y sus cambios con el origen de la actividad investigadora. No olvidemos sin embargo que, en lo que toca a la época antigua, los estudios que relacionan el vocabulario técnico político griego con el aparato conceptual de la medicina, bien conocidos de los helenistas, han dado excelentes resultados; véase, por ejemplo, Vernant 1969, 124-125. El análisis, si no aplaudido por todos, es al menos muy atractivo y no parece tan descabellado traerlo aquí a colación.

[84] Citamos a Baron 1993, 290.

teórico que tradicionalmente parece separar a la Edad Media del Renacimiento— ni como creerán otros muchos en tierras españolas. Para el poeta de Arezzo en concreto, que se opone en redondo a la concepción medieval, «la naturaleza de la sabiduría verdadera» era, por el contrario, «el progreso ilimitado de la mente, una sed inagotable de conocimientos».[85] La codicia debe tener sus límites fijos, escribió en una de sus epístolas recordando una máxima de Séneca. Pero con respecto a la cultura y al aprendizaje, las cosas no son ni mucho menos así, aunque esto no quiere decir, por supuesto, que Petrarca fuese por completo ya un "moderno".

Una situación como la que acabamos de describir, pese a que experimenta algunos cambios desde el siglo XII al XV, cuando precisamente —como se verá— las críticas se ensañan con algunos aspectos de aquella, se conservará, sin embargo, más o menos igual. El acceso a ese saber "pretendidamente perenne" no necesitará investigación sino sólo comunicación y, mediante los poderosos medios puestos al alcance de estas sociedades tradicionales, los florilegios ya aludidos en estas páginas, las *summae*, etc., se conseguirá el vehículo adecuado con el que colaborará la retórica, que se aplicará a expresar ese saber, adecuadamente también, sirviéndose de diversos medios entre los que destacan los *exempla*.[86] Pero el cambio se ve venir, avanza poco a poco y llega sin sorprendernos; las transformaciones sociales especialmente, las nuevas modas intelectuales que con estas se hallan conexionadas, la subsiguiente apertura, progresiva, al terreno de la "realidad" o la "experiencia", los "nuevos tiempos" en definitiva,[87] harán, entre otras cosas, que el

[85] Maravall 1966, 213.

[86] Ni que decir tiene que, puesto que la acusación principal de Juan Luis Vives contra el Medievo fue «precisamente su espantosa tergiversación de la cultura antigua» (véase Noreña 1978, 192), este humanista español se extenderá en el proceso de confusión, daño, tergiversación de obras y manuscritos, amén de señalar, como estudia Noreña, la fatal consecuencia de que, merced a este proceder de siglos, el hombre medieval acabó por perder «toda esperanza de obtener una visión orgánica del proceso histórico». En lugar de ello, se sentía satisfecho con un sinfín de colecciones de aforismos sueltos, citas fuera de contexto o sustrato histórico, compendios superficiales de destreza práctica o puros ríos de verborrea completamente irrelevantes para la vida. De aquí arranca la pasión medieval por los léxicos, manuales, enciclopedias, abecedarios, vademécums, diccionarios, *"thesauri", "catenae", "florilegia"* y cosas semejantes. «¿Quién puede penetrar en el sentido de los autores», nos dirá Vives en el *De disciplinis* 1.1.8, «desposeído de sus soportes y sus tentáculos, de sus antecedentes y consiguientes?» La crítica al bagaje que rodeaba al saber medieval está aquí expresada sin paliativos.

[87] Un proceso como este, que aquí sólo enunciamos de manera muy sucinta, ha sido objeto de cuidadosa reflexión por parte de algunos autores. Exclusivamente desde un punto de vista sociológico, vale la pena reflejar, sin embargo, algún que otro hito de las especulaciones de Von Martin. Para él, una creencia típicamente burguesa y urbana es la de que todo puede "hacerse" con el dominio de una técnica racional, lo cual se opone a la mentalidad feudal y religiosa del Medievo; de otra parte, la consideración como autónomas de las que durante la Edad Media habían sido consideradas como *causae secundae* en la naturaleza (subordinadas entonces férreamente a la *causa primaria*) debe también considerarse ahora como «el reflejo ideológico del movimiento de emancipación de la burguesía. Este sacudimiento de la tutela clerical», —aclara Von Martin 1988, 39— «este sesgo ideológico, constituye una de las armas que más tarde emplearán el ingeniero y el técnico burgués para finalidades prácticas […]. Esta secularización de la mentalidad burguesa» —en definitiva— se funda para este investigador «en la experiencia práctica, bien se trate de pensar según las categorías de una técnica científico-natural, como hace Leonardo, o bien de una técnica política, como hace Maquiavelo». Por lo que toca a la

exemplum medieval vaya perdiendo su primitivo valor como generador de auténtica sabiduría (tanto en el terreno moral como en otros).[88] «Del uso de "fablilla" y de "figuras" protesta, ya en nuestro siglo XV, Alonso de Palencia —claro que parece que su protesta, en tanto que historiador se refiere más a los "ejemplos" inventados (esos apólogos de los moralistas medievales), que no a los casos verdaderos y ejemplares de la historia—. Por esa misma época, Lorenzo Valla» —prosigue Maravall—[89] «clamará contra el uso de ejemplos en los escritos didácticos. Erasmo empleará contra ellos su ironía. Vives» —ya se ha visto claramente en una nota— «escribirá contra quienes gustan de ellos […]. Hasta en un sector muy apegado a los recursos de tipo tradicional como es la predicación, cuando llegue el XVI, Terrones del Caño se opondrá a toda suerte de ejemplos o fábulas, de enigmas y jeroglíficos. En sus eficacia, Pero Mexía» —del que, por cierto, algo diremos en la segunda parte de este estudio— «tampoco cree más» — concretamente en sus *Coloquios o Diálogos*— «que cuando se dirigen a entendimientos bajos». Lo que va demoliendo esa concepción del saber, su evolución paso a paso, finalmente, ha sido estudiado por Maravall[90] en un trabajo escrito en 1981 y publicado un poco más tarde, y allí se pasa revista a una serie de ideas novedosas de la época como, por ejemplo, las críticas contra los privilegios en razón del nacimiento, contra ciertos valores militares, contra los eclesiásticos, la separación entre orden civil y militar (lo que llevará «a la formación de los

escolástica y la mística, Von Martin 1970, 119-120, afirma de forma paralela que «expresan tan sólo dos aspectos de un espíritu que sociológicamente brota de la misma fuente burguesa y urbana: el aspecto intelectual y el emocional» y precisa que «tanto la racionalidad como la tierna emotividad eran extrañas a la cultura anterior a la ascensión de la burguesía urbana», afirmación esta última que, a su modo de ver, se compadece perfectamente (aunque no se explica) con su opinión de que «la manera de ser medieval» es «más espontánea y emotiva» (von Martin 1988, 40). Finalmente, su visión de la cuestión de los "universales" sigue el mismo patrón: «el realismo de los universales de la escolástica» —afirma von Martin, 1970, 122— «es la expresión filosófica de la conciencia de que las comunidades supraindividuales en las que se vive, y especialmente la más alta de todas, la Iglesia, constituyen la realidad propia y primaria». El giro hacia el "nominalismo", en cambio, es el testimonio de una nueva época que lleva hacia los tiempos renacentistas; se trata de «la expresión de la disolución de la conciencia de "comunidad" [*Gemeinschaft*] en conciencia de "sociedad" [*Gesellschaft*]. El nominalismo "significa" que el todo procede de la asociación de individuos, que la propia Iglesia es un mero nombre genérico»; en otras palabras, que los individuos, contra lo que el pensamiento propiamente medieval quería, no carecen de realidad como seres aislados (fuera de la totalidad social y con anterioridad a ella). Un análisis de este tenor, de manera similar a como sucede con el adoptado por Maravall en relación a las diferencias de concepción del saber en el Medievo y el Renacimiento, dota a las explicaciones de una riqueza conceptual evidente: de todas formas, no todos los estudiosos lo emplean o parecen estar de acuerdo con sus conclusiones. Por otro lado, Maravall 1982, 189, no está del todo a favor de la disolución de los lazos de la "comunidad" y su progreso hacia la "sociedad" (categorías de Ferdinand Tönnies) y afirma que «la conciencia robustamente naciente del individuo potenció su incorporación a *una nueva forma de comunidad*, en virtud, por de pronto de su carácter más activo y dinámico». La cursiva es nuestra.

[88] «Bajo la influencia del pensamiento que, en el campo de la interpretación y comentario de Aristóteles, se está formando en la universidades […hay] una nueva noción de ciencia, la cual no elimina todos los factores sapienciales que venían entrando en la misma, pero al distinguir entre ciencia de las cosas naturales y ciencias morales, da un paso muy importante en la concepción del saber»: véase Maravall 1966, 243.

[89] Maravall 1966, 228-229.

[90] Maravall 1983b.

conceptos autónomos de "ciencia civil" —Enrique de Villena— y de "ciencia política" —Sánchez de Arévalo—», cuya posesión hace expertos, no simplemente sabios o sapientes —según este— a quienes la estudian), el valor de la "experiencia" y algunas otras de indudable interés.[91]

Explicaciones del tipo de las que anteceden, con una amplia base sociológica, se apoyan sin duda en la asunción, señalada entre otros por Wallace K. Ferguson[92] de que el cambio social «everywhere precedes cultural changes, and that what is new in Renaissance culture, including novel adaptatations of inherited traditions, can most readily be explained as the product of a changed social milieu». En efecto, la vuelta a los clásicos del pasado, que con tanto éxito buscaron los humanistas, por ejemplo, puede ser claramente explicada por los cambios en la estructura social que tuvieron lugar primero en Italia y más tarde en el norte de Europa. Como Ferguson, en su penetrante estudio, señala, el hecho de que el público se volcase hacia los clásicos es una cuestión que siempre ha parecido a los filólogos algo que no necesitaba explicación alguna, algo obvio; sin embargo, para este investigador, también este aspecto concreto ha de explicarse: se debe ese interés por los clásicos, simplemente, a que, en su opinión, el estudio concreto del pasado «was perfectly designed to meet the needs of educated, urban laymen, of a society that had ceased to be predominantly either feudal or ecclesiastical, yet had in its own immediate past nothing to draw upon for inspiration but the feudal and ecclesiastical traditions of the Middle Ages». En este mismo sentido, aunque intentando ahora explicar el éxito de las obras políticas antiguas entre los humanistas, Alfred Weber,[93] siguiendo a Burckhardt, señaló que esos estados-ciudades italianos, nacidos de la anarquía tras las luchas entre el Papado y el Imperio de los Hohenstaufen, constituían «un complejo o producto sin tradición y sin modelo» y este carácter explica bien la necesidad de imitar la literatura útil para la vida política que la Antigüedad les ofrecía. Del mismo modo, para Ferguson (y en paralelo con las explicaciones que acabamos de ver en Maravall, Von Martin y otros) existen otros muchos cambios sociales que pueden dar razón de las nuevas actitudes intelectuales; entre otros —leemos en su trabajo—, aparte de que las ideas circulaban mejor en

[91] «La aparición de un pensamiento secularizado, aunque lo sea muy limitadamente, lleva consigo» —añade Maravall 1983b, 28, en una reflexión de gran interés— «la precipitación del proceso histórico, característico, quizá como ninguno, de la cultura occidental, en virtud del cual se produjo plena consolidación del concepto de *naturaleza* como un orden legal, autónomo, inmanente. En este aspecto, en la cuenta del cual no se ha caído hasta tiempos recientes, mucho más que Platón y Petrarca, significan Aristóteles y los averroístas de Padua». Este "orden legal y uniforme", concepto que sustituye a la noción de "regularidad del curso natural" que domina el pensamiento de Tomás de Aquino, por ejemplo, seguirá vivo, terminológicamente, en el pensamiento de Descartes y Galileo y llegará al siglo XVIII. Tanto el proceso de conceptualización de la noción de naturaleza que aquí se nos describe por parte de Maravall, como algunas de las manifestaciones literarias que este mismo autor aporta (Alfonso de la Torre, autor ya citado, nos dirá, por ejemplo, que las cosas «no pasan la orden que natura les ha puesto et son uniformes et non mudables en sus operaciones»), merecen un estudio más detenido que el que aquí podemos dedicarles.

[92] Ferguson 1951, 67.

[93] Weber 1960, 225.

un ambiente urbano y no básicamente rural como era el medieval, surgió en aquel un desarrollo comercial, capitalista, que precisaba de una mayor alfabetización en las clases media y superior de las ciudades, mientras que, al tiempo se permitía a los más encumbrados, gracias a esa bonanza económica, atender sobradamente a las fructíferas labores del mecenazgo.

2.5. Si, de una manera lo más abreviada posible, deseamos completar ahora lo que ya hemos anticipado sobre nuestro renacimiento (básicamente desde la perspectiva del nacimiento de una actitud contra la *auctoritas* y de una nueva concepción del saber diferente del de la Edad Media) con una teoría de lo que fue el Renacimiento italiano en lo tocante a estos mismos aspectos, nada mejor, a nuestro juicio, que espigar algunas ideas de entre los numerosos escritos de un reconocido especialista en la materia; nos serviremos en esta ocasión de Paul Oskar Kristeller.[94] Para este investigador alemán afincado en los Estados Unidos, la idea muy simplista de que Aristóteles dominó netamente el pensamiento escolástico medieval mientras que Platón[95] fue dueño y señor en las concepciones renacentistas no es más que una «fórmula […] sencilla y placentera» que, por supuesto, ya no se tiene en pie. «Sabemos ahora» —ha escrito—[96] «que durante la Edad Media hubo una corriente de platonismo más o menos constante[97] y que, por otro lado,

[94] Véase sobre su obra, en general, Hankins 1993.

[95] Para los nombres clave del platonismo en Italia véase Kristeller 1982, 82 ss., con muy interesantes reflexiones sobre el aspecto "cuantitativo" del pensamiento platónico en oposición al "cualitativo" aristotélico (Kristeller 1982, 89 ss.); no es nada raro, concluye el autor, «que algunos fundadores de la física moderna [Kepler, Galileo] se sintieran atraídos por este rasgo del platonismo». Cf. Kristeller 1982, 71 y 176. Para Dascal 1994, 23, «la crisis de la ciencia aristotélica a finales del Renacimiento se manifiesta, entre otras cosas, en la insatisfacción con sus explicaciones puramente cualitativas, en términos de causas finales, tendencias de los cuerpos a llegar a sus lugares naturales, etc. Todo eso se percibe ya como pura manipulación verbal […]. Hay que reemplazar esas "explicaciones" por leyes cuantitativas rigurosas, y para eso hay que elaborar el lenguaje matemático adecuado». Más información en torno a estos avances, tanto en el ámbito de la cosmología como en el de la física, puede verse en Yates 1981, 262-279, Krauss 1992, 23-46. Por lo que se refiere a España, tampoco escasean las paradojas: «En el jugoso y un tanto inocente humanismo del siglo XII, Platón» —¡y no al revés!, ha escrito Maravall 1983, 297— «es quien prima sobre Aristóteles en tanto que filósofo, mientras que la fama de este último es más bien de dialéctico y hábil disputador». Muy a comienzos del XIII, todavía el ya conocido canciller de Campos 1943, 169, los junta y compara con este pareado: *vel cum Platone phylosophantem, / vel cum Arystotile disputantem*".

[96] Kristeller 1982, 207.

[97] Coinciden con Kristeller otros muchos investigadores; es sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIII cuando puede decirse con toda propiedad que la filosofía medieval está dominada por Aristóteles; e incluso discutido, su magisterio en cierto modo sigue a lo largo de todo lo que resta del Medievo ya que, como ha observado Koyré 1990, 12, no se les podía quitar Aristóteles a los profesores sin darles otra cosa a cambio y «hasta Descartes no había nada, absolutamente nada, que darles». Hay que contar pues, para el XI y el XII, con un platonismo (o neoplatonismo) vivo que, por supuesto, no desaparece «con la llegada triunfal de Aristóteles a las escuelas»; no olvidemos, de otra parte, que el más grande de los aristotélicos cristianos, Santo Tomás, es contemporáneo de San Buenaventura, el mayor platónico cristiano. Por supuesto, el aristotelismo medieval no es exactamente el antiguo (tampoco lo es el platonismo), pero no por ello dejarán de oponerse ambas concepciones, incluso violentamente (*ibidem,* 22). Por lo que toca a España, anticipemos que Maravall 1984, 154, llegará a decir que «en nuestro renaci-

la escuela aristotélica siguió siendo pujante muy fuerte durante el siglo XVI y que, incluso fue en ese periodo cuando pasó por algunas de sus etapas más características». De hecho es necesario tener siempre presente al enfrentarse con la aparición del antiaristotelismo del siglo XVI que, en primer lugar, «después de una temprana aparición en Salerno en Nápoles, la filosofía aristotélica se estableció firmemente por primera vez en Bolonia y en otras universidades italianas hacia finales del siglo XIII: es decir» —como escribe Kristeller[98] y nosotros marcamos en cursiva— «*al tiempo que las primeras señales de estudio de los clásicos latinos comenzaron a anunciar el próximo surgimiento del humanismo italiano*. Simultáneamente con el humanismo, el aristotelismo italiano se desarrolló sin pausa a lo largo del siglo XIV, sujeto a la influencia de París y de Oxford:[99] en el siglo XV se hizo más independiente y productivo, y consiguió su máximo desarrollo en el siglo XVI y principios del XVII, siendo ejemplo de ello pensadores relativamente conocidos como Pomponazzi, Zabarella y Cremonini. En otras palabras,» —viene a resumir Kristeller— «en lo que a Italia toca, el escolasticismo aristotélico, justo como el humanismo clásico» —¡por mucho que les pese a no pocos investigadores que simplifican la cuestión de manera muy poco ajustada a la realidad! añadiríamos nosotros— «es ante todo un fenómeno del Renacimiento, cuyas raíces primeras pueden ser seguidas en un desarrollo continuo hasta la fase última de la Edad Media».

También los humanistas, de otra parte, eran en buena medida claros herederos de la Edad Media, una época que, cada vez más, se nos muestra como menos oscura de lo que, con frecuencia, ha llegado a aparecer a algunos investigadores.[100] No se trata de que, por ser eruditos en lo clásico amén

---

miento, juntos están en Bernat Metge y juntos siguen en Fox Morcillo tanto Aristóteles como Platón, y juntos están en Erasmo, Vives y Lefèvre d' Étaples». Se hablará de esto más adelante.

[98] Kristeller 1982, 62, 142 y 147. En este último trabajo ("El humanismo y el escolasticismo en el Renacimiento italiano") Kristeller concluye: «así pues, tanto el humanismo como el escolasticismo ocupan un lugar importante en la civilización del Renacimiento italiano, sin que ninguno de ellos dé una imagen unificada y sin que ambos, juntos, representen la totalidad de la civilización renacentista. Tal como el humanismo y el escolasticismo coexisten como ramas diferentes de la cultura» —prosigue este investigador, señalando un punto que a menudo se olvida— «tenemos otras ramas importantes y acaso hasta más importantes. Pienso en el desarrollo de las bellas artes, en la literatura vernácula, en las ciencias matemáticas, en la religión y en la teología».

[99] Conviene señalar, como ha hecho Yates 1981, 264-265 —recordémoslo— que «Oxford no se sometió nunca al aristotelismo tomista tan profundamente como París. Oxford siguió fiel al agustinismo en teología a través de toda la Edad Media, y preservó y desarrolló también las tradiciones platónicas de la Escuela de Chartres después de que habían caído hasta cierto punto en la sombra en Francia debido al desarrollo de las grandes escuelas peripatéticas de París. Por supuesto» —matiza esta investigadora muy adecuadamente— «el aristotelismo florece en Oxford como en todas partes durante ese periodo, pero está modificado por una sobrevivencia particularmente fuerte del platonismo».

[100] La importancia de la escolástica medieval no necesita ser subrayada: claro es, como ha precisado Le Goff 1986, 95, que se trata fundamentalmente de la escolástica del siglo XIII, en todo su vigor, manejada por espíritus agudos. «El escolasticismo de la época del gótico flamígero de fines de la Edad Media podrá con razón suscitar el desprecio de un Erasmo, de un Lutero, de un Rabelais. El escolasticismo barroco despertará la legítima repugnancia de un Malebranche.» —escribe este mismo investigador— «Pero la inspiración y los hábitos del escolasticismo se incorporaron a los nuevos progresos del pensamiento occidental. El propio Descartes le debe mucho», y Le Goff trae en apoyo de estos juicios la

de por razones personales, tuviesen los humanistas ese ansia de elocuencia, ideal persistentemente buscado en sus escritos, sino que, al contrario, eran precisamente y ante todo retóricos profesionales, herederos de los retóricos medievales ya que, en el Renacimiento italiano,[101] fue la retórica tan necesaria, si no más, como lo había sido en la antigua Grecia, Bizancio[102] o en la Edad Media.[103] Leonardo Bruni[104] por ejemplo, un alumno de Crisoloras —también lo fueron Vergerio, Guarino, Rossi, Scarperia y otros—, buscó textos que le pudiesen ser útiles para glorificar el republicanismo de Florencia y no encontró nada mejor que echar mano del *Panathenaikos* de Elio Aristides para su *Laudatio* de la ciudad.[105] Pero, además eran también personas —y en ello seguimos las ideas de Kristeller—[106] «que creyeron, *algo por aquel entonces nuevo y moderno* (la cursiva es nuestra), que el mejor modo de lograr la elocuencia estaba en imitar los modelos clásicos; por tanto se vieron obligados a estudiar los clásicos y a fundar la filología clásica». No se trata tampoco de que el humanismo haya sido, como pretenden algunos, la nueva filosofía del Renacimiento «surgida en oposición al escolasticismo, la vieja filosofía de la Edad Media». El movimiento humanista, en definitiva, para Kristeller, continuó la tradición gramatical y retórica medieval «representada, por ejemplo, por el *ars dictaminis* y el *ars arengandi,* pero dándole una dirección nueva, que

---

opinión de un gran entendido en la filosofía medieval, Etienne Gilson. A propósito del significado de la obra de este último investigador para la intelección del Medievo véase, por ejemplo, recientemente, Aertsen 1995.

[101] Remitimos aquí únicamente a las atinadas observaciones que sobre algunas de las utilidades de la retórica en época renacentista desgrana Ochoa Brun 1989, 33. Nótese también que no están ausentes críticas antirretóricas entre los humanistas; véase, por ejemplo, Florescu 1982, 114-117, a propósito de Ermolao Barbaro, Leonardo da Vinci, Francesco Patrizzi y Campanella.

[102] Una exposición general sobre la retórica en el medievo griego (teoría y práctica) puede verse en Hunger 1978, vol. I, 65-196; son muy útiles también Kustas 1970, 55-73, Kennedy 1983, 291-325, que traza un rápido panorama de la retórica bizantina a partir del siglo X, y Monfasani 1983.

[103] Véase, en general, Murphy 1983.

[104] Hay una serie de trabajos de Hans Baron fundamentales para la vida y obra de Bruni, un personaje de extraordinaria importancia en el humanismo republicano: mencionemos simplemente su hermoso libro de 1955 que traza un detallado panorama de la época y analiza cuidadosamente las ideas de Bruni, canciller de Florencia, y de otros coetáneos. No obstante, las críticas hechas a Baron sobre su teoría de que el nacimiento de los valores específicamente renacentistas (en el terreno político) tuvo lugar en el enfrentamiento de los florentinos contra el duque de Milán a principios del siglo XV, son muy abundantes. Que el material conceptual político utilizado en la oratoria de esta época no es sino un calco del que nos han transmitido los *dictatores* medievales —aunque, claro es, las conclusiones son diferentes— puede verse estudiado con detención en Skinner 1985, 91-106. De otro lado, los aspectos técnicos de la influencia medieval (véase, por ejemplo, Murphy 1983, 223-304, sobre el *ars dictaminis* y 305-403, sobre el *ars predicandi*) y las diversas teorías sobre aquella se encuentran señalados, con buena bibliografía, en Gómez Moreno 1994, 91, 163 y 167 y, en general, véase Kristeller 1982, 283-344. Se trata de una cuestión de mucho interés —en ambas dimensiones (la política y la literaria)— que pone de nuevo sobre la mesa las relaciones con el Medievo y lo que esto significa para un estudio del Renacimiento.

[105] Baron 1968, 151-153 y 155-171, creyó que Bruni fue precisamente el primer humanista italiano que no imitó meramente los ideales políticos griegos y romanos sino que los aplicó creativamente a los sucesos de su propia época; véase lo ya dicho más arriba acerca de las críticas a la concepción de Baron, así como Burke 1993, 224-225.

[106] Kristeller 1982, 122-125.

buscaba las normas y los estudios clásicos, posiblemente debido a la fuerza de las influencias recibidas de Francia mediado ya el siglo XIII». Sin embargo, este punto de vista no debe dejar de lado, como cautela metodológica, una salvedad sobre la que este mismo investigador insistió años más tarde; «si cierto es que, en muchos de sus aspectos, el Renacimiento puede quedar unido a precedentes medievales, […]» —escribe— «igualmente cierto resulta que esos fenómenos medievales al parecer anunciadores de ciertas evoluciones del Renacimiento no necesariamente ocupan el centro del escenario en su respectivo periodo o, en especial, durante la fase inmediatamente anterior al Renacimiento».[107] Quiere decir esto, simplemente, que en el siglo XV el humanismo ocupó una posición mucho más central que la que el *ars dictaminis* llegó a ocupar en el universo intelectual de los siglos XII y XIII, aunque ello nada resta a la muy posible influencia de este segundo, el *ars dictaminis*, sobre el primero. En resumidas cuentas, para Kristeller, «cuando le buscamos al Renacimiento precedentes medievales, acaso veamos la Edad Media con una perspectiva diferente a la que solemos aplicarle cuando la tomamos en sí y con referencia a las tendencias en ella dominantes. Esa perspectiva diferente» —prosigue este investigador— «puede ser muy instructiva mientras no pretendamos que es la única legítima». Si hemos recogido con cierta detención estas últimas ideas de Kristeller es porque se corre el riesgo de que al encontrar precedentes de las "novedades" del Renacimiento, esos mismos precedentes pasen a ser considerados automáticamente "novedades" en su propio ámbito medieval con el consiguiente peligro de distorsión de la realidad histórica: para Kristeller finalmente, «no hay duda ninguna de que existió un Renacimiento italiano: es decir, un Renacimiento cultural de Italia no tanto en contraste con la Edad Media en general o con la Edad Media francesa sino, muy definitivamente, en contraste con la Edad Media italiana».[108]

Aparte de la interesante precisión cronológica antedicha, consistente en la casi simultaneidad en lo que respecta al desarrollo del aristotelismo y el Humanismo en Italia, debemos a Kristeller otras muchas conclusiones de interés. En general, la crítica que los renacentistas hicieron contra lo medieval no ha pasado nunca, según la opinión de este investigador, de un nivel poco profundo: los humanistas se oponían al Medievo en aspectos literarios, intelectuales, filosóficos, científicos y éticos, pero no siempre acertaron en su argumentación. Es de señalar que Petrarca alaba a Platón frente a Aristóteles aunque es muy cierto que lo que conocía del filósofo de la Academia —y de ello volveremos a hablar— era ciertamente bastante poco.[109] En otro orden de cosas, en el caso concreto de la ciencia esta vez, resulta paradigmático el tipo de crítica superficial que los humanistas alumbraron contra los textos medievales; «sus cargos principales» —afirma Kristeller— «consistían

[107] Kristeller 1982, 154.
[108] Kristeller 1982, 118.
[109] Kristeller 1982, 210.

meramente en atacar el mal estilo latino de los autores, […] la ignorancia de estos en cuestiones de historia y literatura antigua y su interés en cuestiones supuestamente inútiles».[110] En resumidas cuentas, todo lleva a pensar que el sentido de las críticas a un movimiento prácticamente coetáneo como ya se ha visto, el aristotelismo, debería de ser considerado más bien, a la vista de lo mucho que de novedoso para Italia había en él, como un simple ataque propio de la rivalidad entre dos departamentos de una misma Universidad, en vez de como un choque de ideas filosóficas opuestas; en su *Dialogus de tribus vatibus florentinis* el propio Leonardo Bruni (1370-1444) llega a insinuar que no habla del todo en serio al hacer sus críticas.[111] Y, por supuesto, ha de quedar claro que no siempre aristotelismo va unido a pensamiento medieval o escolasticismo, ni tampoco a tomismo[112] en lo que a críticas toca. Desde Petrarca (1304-1374) hasta Giordano Bruno (1548-1600) y Galileo (1564-1642), por lo tanto, la rebelión antiaristotélica o, por lo menos, la rebelión contra sus intérpretes medievales, ha sido moneda corriente entre los renacentistas pero ni ha sido un movimiento unificado, ni tampoco ha resultado del todo efectivo. Dejando a un lado que el aristotelismo atacado por Petrarca no llevaba ni siquiera cien años enseñándose en Italia, es interesante que señalemos además que lo que otros humanistas del siglo XV criticaron decididamente —Ermolao Bárbaro (1453-1493) y Leonardo Bruni por ejemplo— fue el escolasticismo de viejo cuño, pero no al "maestro de los que saben", al propio Aristóteles; además, su ataque se hizo con frecuencia en una multiplicidad de aspectos, generales o particulares, concebidos no por todos los críticos de igual manera. El citado Bárbaro, por ejemplo, autor de las famosas *Castigationes Plinianae,* sostuvo —lo que podría elevarse a la categoría de paradigma más general— que las equivocaciones de Plinio eran debidas en su mayor parte a los fallos que los copistas tuvieron al transmitirnos su texto; por su parte, Niccolò Leoniceno, profesor de medicina de Ferrara, se opuso a esta crítica sosteniendo que, en realidad, lo que ocurría es que Plinio no sabía demasiado y, por ello, hasta llegó a poner en peligro la salud de los desprevenidos lectores que siguieron sus consejos. La postura de un tercer humanista, Pandolfo Collenuccio, resulta de una claridad meridiana y nos acerca de un modo insuperable al terreno en el que no pocas de estas discusiones debían de presentarse normalmente: las controversias de este tipo, sentenció Collenuccio, no se aclararían jamás con la consulta a las autoridades ni a los diccionarios sino, más bien, yendo a los campos y bos-

[110] Kristeller 1982, 125.

[111] Kristeller 1982, 143.

[112] Fundamental para el análisis de las relaciones entre el tomismo y el pensamiento renacentista es el estudio de Kristeller 1992, 29-91. Desde los manuscritos de obras de Santo Tomás copiados por humanistas hasta los discursos pronunciados en los aniversarios de su muerte por ilustres eruditos como Valla y Bárbaro pasando por los tratados críticos y las polémicas con los platónicos de la época, todo lo que tiene que ver con el binomio "tomismo/pensamiento renacentista" es analizado en un artículo de soberbia erudición.

ques, mediante la observación y experimentación directa.[113] El ataque a lo que les parecía ser un saber libresco y antiguo, alejado de la realidad, es bien claro en estos humanistas, y sus ecos tendremos ocasión de encontrarlos en los autores españoles que analizaremos en otro lugar. Con todo, antes de seguir adelante, tal vez no sea ocioso subrayar algo que para muchos es también obvio: a saber, que no siempre el saber medieval merecía esas críticas. Efectivamente, los problemas y discusiones del Medievo pueden parecernos ridículos hoy, pero lo son en tanto que muchas veces no sabemos de qué se está discutiendo exactamente. Cierto es que se discute vivamente sobre los ángeles que pueden colocarse en la punta de una aguja pero, como ha llamado la atención Alexander Koyré,[114] «lo que está en juego es saber si el espíritu, si un ser o un acto espiritual —un juicio por ejemplo— ocupa o no un *lugar* en el espacio […]. Y esto ya no es en absoluto ridículo». Por otro lado —hay que reconocerlo— sí que hubo un escolasticismo de meros exégetas con una dogmática fosilizada, de forma que la reacción humanista es en parte perfectamente explicable.

Por lo que toca ahora a aspectos más concretos, examinemos algunos ejemplos que tienen que ver con la exigencia humanista de un tipo de saber aplicado a la vida diaria, real, un saber útil en suma, que se apartara de lo que, para muchos, era el saber medieval. Digamos a este respecto lo primero de todo, que, más allá de la corrección de los textos, de la evitación de las erratas, al otro lado de los pormenores de sintaxis, había en los humanistas una actitud que, en palabras de Francisco Rico,[115] «invitaba a franquear las fronteras de la lengua y la literatura e invadir territorios aún más vastos. Para empezar, los pioneros […] habían adivinado en la Antigüedad un modelo global, válido en los más diversos ámbitos, y globalmente aspiraban a resucitarlo». De otra parte, todos sus saberes «partían de un hastío de las *quidditates* y las quintaesencias medievales y postulaban el ideal de un saber que *volviera a la realidad*» (la cursiva es nuestra). En este mismo sentido precisamente ha insistido Hans Baron al comentar un pasaje del *De legibus,*[116] donde Cicerón afirma que su tarea consiste en «sacar el saber de las profundidades melancólicas del estudio; no sólo exponerlo a la luz del sol sino ponerlo en línea de batalla y en el centro de los conflictos». Esta idea, que ya está en el

[113] «Lo que me interesa subrayar aquí» —ha escrito Rico 1993, 154-155, comentando estas opiniones encontradas— «es que las dos posturas heredan el sueño del humanismo y ninguna lo realiza. La confianza de Bárbaro al poner al autor antiguo por encima del error respondía en definitiva al talante originario del movimiento, explicable en un estadio en que el mero hecho de leer correctamente a los clásicos […] significaba, en efecto, añadir datos preciosos a la comprensión y conquista de la realidad». Había pues que depurar el texto de Plinio como primera providencia: sin embargo, la "ruptura con Plinio" propugnada por Leoniceno era igualmente necesaria ya que «el filón grecolatino tenía unos límites» y, saber esto, darse cuenta de estas limitaciones, suponía una actitud intelectual valiosa. Para la *De Plinii et plurimum aliorum medicorum in medicina erroribus* […] *Epistola ad Hermolaum Barbarum* […], escrita por Leoniceno, véase Bianchi 1994a, 516.

[114] Koyré 1990, 17.

[115] Rico 1993, 42-43.

[116] Baron 1993, 91-92.

De oratore, propugna que la cultura se acerque a la vida diaria y se unan teoría y práctica al interesarse el sabio tanto por los asuntos privados como por los públicos, tal como había hecho la figura ejemplar de Catón el Censor. Y así, Lorenzo Valla llegará a sentir un cierto desprecio por Aristóteles dado que el de Estagira no había juzgado oportuno dedicarse a las cosas de la vida pública: «porque no se dio» —afirma— «a los quehaceres que más que cualesquiera otros revelan a los grandes hombres: intervenir en los asuntos públicos, sea ante el pueblo o en el senado, administrar provincias, conducir un ejército, defender causas, practicar la medicina, hacer justicia, dar dictámenes, escribir historias, componer poesía».[117] Los escolásticos, de otra parte, fueron batidos progresivamente desde Valla a Ramus también en el terreno de la lógica, reformada con la retórica, y no tardó en presentarse una batalla más dura que puso en peligro al aristotelismo: se trataría esta vez de las críticas a la filosofía natural, hechas no desde el punto de vista de lo que hoy día podríamos llamar "ciencia" o "método científico" moderno, sino de las objeciones normales salidas de dentro del propio sistema;[118] estas críticas alcanzaron luego un nivel mucho más profundo en el siglo XVII con autores como Galileo, matemático y astrónomo profesional, quien, para Kristeller, en su calidad de filósofo natural, dio en postular «una física nueva, basada en los experimentos y en los cálculos, una física de las cantidades que, como fundamento, no tenía la lógica formal sino las matemáticas, y que terminaría por relacionarse íntimamente con la astronomía». La revolución antiaristotélica, pues, a partir del Renacimiento nos llevará en derechura a los albores de la época moderna, pero hay que precisar que adquirirá su vigor en fecha posterior; en muchos sentidos, por lo tanto, —concluye Kristeller de acuerdo con otros estudiosos— «el Renacimiento sigue siendo una época aristotélica, que en parte mantuvo las tendencias del aristotelismo medieval y en parte les dio una dirección nueva debido a la influencia del humanismo clásico, a otras ideas».[119] De nuevo tenemos aquí esa solución de compromiso entre lo antiguo y lo nuevo, adornada con una crítica cuyo exacto sentido no es siempre fácil de adivinar.

En definitiva, —tal como la interpretación de Kristeller, jugosa, matizada e informada, nos ha mostrado— la idea de que el Renacimiento es una época de ebullición intelectual, de descubrimiento de nuevos valores, pero separada a cal y canto de la Edad Media, sin precedente alguno, nacida en el vacío, no puede en modo alguno sostenerse; antes bien, hay que reconocer, con la anuencia de otros muchos estudiosos modernos, que la oposición del

---

[117] *Repristinatio dialectice et philosophie* 1.5; véase Rico 1993, 88.

[118] Kristeller 1992, 68-72.

[119] «Para resumir el tema asaz complejo de Aristóteles en el Renacimiento» —escribe Kristeller 1982, 180— «quizá lo mejor sea afirmar que continuaron las tradiciones aristotélicas de la tardía Edad Media (especialmente en los campos de la física y la lógica); que al lado de ellas surgió un nuevo aristotelismo humanístico, basado en las nuevas traducciones y con su centro en la ética, la retórica y la poética; y, finalmente, que hubo un creciente movimiento antiaristotélico, compuesto de varias oleadas muy diferentes, el que consiguió cierto éxito en la lógica y, poco a poco, preparó el terreno para que en el siglo XVII se acabara con la física de Aristóteles».

Renacimiento a la Edad Media no es ni mucho menos tan grande como se suele imaginar. Hoy día, ha escrito por ejemplo Peter Burke,[120] «los historiadores ponen en tela de juicio, por exagerados, los espectaculares contrastes que el autor [Burckhardt][121] señala entre el Renacimiento y la Edad Media, y entre Italia y el resto de Europa, ya que tales contrastes se producen por no haber tenido en cuenta las diversas innovaciones que se realizaron durante la Edad Media, la pervivencia de actitudes tradicionales en el siglo XVI e incluso más tarde, ni tampoco el interés de los italianos por la pintura y por la música de los Países Bajos». En primer lugar —prosigue Burke—[122] «existen razones para afirmar que los llamados "hombres del Renacimiento" eran en realidad bastante medievales. Su comportamiento, postulados e ideales eran más tradicionales de lo que tendemos a creer y de lo que ellos mismos pensaban». Se ha sugerido —continúa este investigador— «que incluso Petrarca, "uno de los primeros hombres realmente modernos" según Burckhardt […], por su creatividad tanto poética como intelectual, tenía muchos puntos en común» —y a esto ya se ha hecho referencia en estas páginas— «con la época que él mismo describió como "oscura". Dos de los más famosos libros escritos en el siglo XVI, *El cortesano* y *El príncipe,* están más próximos a la Edad Media de lo que parece. *El Cortesano* de Castiglione está inspirado en las tradiciones medievales de la cortesanía y el amor cortés, así como en textos clásicos como el *Banquete* de Platón y el *De los deberes* de Cicerón. Incluso *El príncipe* de Maquiavelo, que algunas veces modifica deliberadamente el saber convencional, pertenece hasta cierto punto a un género medieval, el de los llamados "espejos" o libros de aviso para gobernantes». En definitiva, «esta simple oposición binaria entre la Edad Media y el Renacimiento, tan útil a efectos explicativos, es en muchos aspectos errónea.»[123] Por otro lado, ya en 1918 Konrad Burdach[124] se opuso a la interpretación pagana del Renacimiento[125] que básicamente mantenía Burckhardt e insistió —de una

[120] Burke 1993, 8.

[121] Burckhardt 1985.

[122] Burke 1993,12.

[123] Burke 1993, 97.

[124] Burdach 1986. Se trata de una reedición de la traducción italiana de 1935 con una excelente introducción a cargo de C. Vasoli.

[125] No podemos entrar aquí en el complejo tema de la religión renacentista; sobre aspectos diversos de esta cuestión puede consultarse Cantimori 1984, así como diversos trabajos de Monfasani 1992b, y de J. d'Amico, todos ellos con ideas de interés y una buena orientación bibliográfica; tan solo el nombre de Erasmo evoca una bibliografía inmanejable y una inabarcable serie de influencias en España y otros países. Reflexiones también interesantes encontrará el lector en Kristeller 1982, 93-97; «estoy convencido» —escribe este investigador en p. 97— «de que el humanismo no fue, en su centro mismo, ni religioso ni antirreligioso, sino una orientación literaria e intelectual que podía ser, y en muchos casos era, llevada a cabo sin ninguna referencia explícita a temas religiosos por parte de individuos que, a la vez, eran miembros fervientes o nominales de una de las iglesias cristianas. Por otra parte,» —así prosigue Kristeller— «había muchos eruditos y pensadores de preparación humanística que tenían un interés genuino en los problemas religiosos y teológicos, y es mi opinión que la manera en la cual aplicaron su preparación humanista al material original y a los temas de la teología cristiana fue uno de los factores causantes de los cambios sufridos por el cristianismo durante ese periodo». Los elementos más importantes en el enfoque humanista de la religión y la teología en definitiva fueron según Kristeller

manera todavía más tajante que este— en que la restauración de la Antigüedad no fue el elemento decisivo; de otro lado, ver novedades absolutas en el Renacimiento, unirlo a movimientos posteriores como el Iluminismo, el Liberalismo, etc., es también un gran error ya que aquel —es igualmente opinión de Burdach aunque la cursiva es nuestra— *hunde directamente sus raíces en la Edad Media*. Para este investigador, en suma, «il movimento umanistico, il Rinascimento non hanno assolutamente nulla in comune con la libertà politica intesa in senso moderno, nel senso del liberalismo europeo derivato dalla Rivoluzione francese».[126] Finalmente, pocos textos hay más claros que el de Jean Delumeau[127] si lo que interesa es retratar esta pervivencia de lo clásico desde la Edad Media y, a la vez, algunas de sus mutaciones renacentistas posteriores, en solo un par de párrafos: «Los hombres del Renacimiento simplificaron la historia, ya que la Edad Media nunca perdió por completo el contacto con la Antigüedad. Zafio de espíritu y limitado en influencia, el "Renacimiento carolingio" tuvo no obstante el mérito de conservar y recopiar numerosos manuscritos de autores antiguos, preciosa reserva para la posteridad. Los siglos XI y XII fueron testigos a su vez» —continúa este investigador— «de un nuevo auge de los estudios clásicos, y también respecto a esa época se ha hablado, exageradamente sin duda, de "Renacimiento". En Francia, en las escuelas que florecieron cerca de los cabildos catedralicios, se comentaba a Virgilio, Ovidio, Juvenal, Estacio, Horacio, Lucano, Salustio, etc. En los debates morales no se vacilaba en citar la obra *De amicitia* de Cicerón y las epístolas de Séneca. Las monjas leían devotamente el *Arte de amar* de Ovidio[128] y se les daban extractos comentados de las *Metamorfosis*. ¿Es acaso preciso, para demostrar la supervivencia, durante los largos siglos de la Edad Media, de una Antigüedad si bien a menudo deformada, recordar el prolongado éxito de los *Roman de Tebas, de Troya* o *de Eneas?*». Hecho menos conocido, pero tal vez más significativo, es para Delumeau que Petrarca, a la hora de componer el tercer canto de su epopeya latina *Africa*, que exaltaba la figura de Escipión, acudió a un cierto *Liber imaginum deorum* medieval, especie de diccionario mitológico compuesto a principios del siglo XIII. «Así pues» —concluye este mismo investigador— «el humanismo,

«el ataque al método escolástico y la insistencia en la vuelta a los clásicos, que en este caso significaba los clásicos griegos cristianos o, en otras palabras, la Biblia y los Padres de la Iglesia». Por lo que toca a la influencia de los Padres en el Renacimiento, como señaló Jaeger 1965, 139, «es todavía un problema no resuelto»; véanse ahora los estudios de Stinger 1977.

[126] Véase Ciliberto 1975, p. 21.

[127] Delumeau 1977, 102.

[128] «Verdad es» —acota Delumeau 1977, 111— «que la Antigüedad nunca se vio totalmente olvidada, pero sí transformada. Las monjas leían a Ovidio, pero era un Ovidio moralizado. En los *Poemas de Troya* o *de Eneas*, en ciertas "traducciones" de Tito Livio o de Valerio Máximo, en las miniaturas, los héroes antiguos se convertían en caballeros, las diosas en grandes damas ataviadas a la moda de Carlos VI o Carlos VII […]. Los humanistas, por el contrario, se esforzaron —si bien es verdad que sin conseguirlo siempre— en recuperar una Antigüedad más auténtica». No quiere decir esto tampoco, claro está, que la Edad Media leyese a los clásicos *sólo* desde un punto de vista moral mientras que el Renacimiento lo hizo en cambio *sólo* desde uno artístico; véanse a este propósito las reflexiones de Gómez Moreno 1994, 87-88 y esp. 160.

en su nacimiento, no vacilaba en recurrir a las compilaciones medievales referentes a la Antigüedad».[129]

3. Novedades e innovadores: algunos ejemplos

Pero, claro está, toda la continuidad y desarrollo del pensamiento que pueda descubrirse entre Medievo y Renacimiento, que no es poca según hemos visto en el representativo pero a la vez obligatoriamente limitado mosaico de opiniones del apartado anterior, en poco también altera la impresión de cambio de actitud —en concreto de rebelión contra las *auctoritates*— que de una manera francamente generalizada ya nos es dado ver en tiempos de Leonardo de Vinci (1452-1519), por ejemplo, y en nuestro siglo XVI, teniendo aquella como referencia negativa no pocas veces el texto de Aristóteles. A este propósito, tres son las ideas que, no por conocidas, debemos dejar de traer a colación.

En primer lugar, la protesta, la rebelión contra una Edad Media que, a juicio de no pocos humanistas, en buena parte se reputaba como fosilización de un pensamiento antaño esplendoroso y productivo (y con brillos tardíos considerables en algunas parcelas del conocimiento) no parece ser del todo significativa ni por sus motivos reales ni por sus argumentos ni tampoco por sus consecuencias, como Kristeller ha mostrado. Y lo que todavía parece más seguro es que los orígenes de ese antiaristotelismo pueden verse ya, como tomaremos en consideración más adelante, en la propia Edad Media, lo que supone poner en tela de juicio que haya sido justamente el Renacimiento el que, entre sus "novedades", deba incluir radicalmente la rebelión contra las *auctoritates*.

En segundo lugar, no todos los autores se alinean con la misma intensidad y al mismo tiempo en sus críticas: un paseo por las páginas de la *Historia de la Filosofía Española* de Alain Guy ya citada, por no acudir a otra de más pormenor, nos muestra una multiplicidad de conductas particulares, de posturas teóricas y de escuelas que producen no poco desasosiego en el lector, deseoso siempre de encontrar una homogeneidad a ultranza, expuesta con pedagógica uniformidad. Las oscilaciones entre aristotélicos de

[129] Y si mencionamos las artes, el medievo no dejó de revivir a su manera el mundo antiguo. «Los escultores romanos» —traemos aquí de nuevo las palabras de Delumeau 1977, 102-103— «se inspiraron en estatuas, bajorrelieves, estelas y sarcófagos abandonados por la Antigüedad en el transcurso de su reflujo. El antiguo tímpano de Saint-Ursin, de Bourges, que representa una magnífica escena de caza para la que un sarcófago sirvió de modelo, el Hércules de la catedral de Langres, los capiteles que evocan el rapto de Ganimedes en Vezelay y una pelea de gallos en Saulieu, son otros tantos lazos renovados con la civilización romana. El arte gótico mismo bebió en las fuentes de la Antigüedad. En el campanil de Giotto, en Florencia, bajo el alto patronazgo de los Profetas y de las Sibilas, los dioses planetarios se alinean al lado de las Virtudes, las Ciencias y los Sacramentos. En la catedral de Reims, ciertas estatuas, en particular el célebre grupo de la Visitación, realizado hacia 1230, tienen un aire tan clásico que su anónimo escultor ha sido llamado el "maestro de las figuras antiguas". Probablemente este jamás habría visitado Atenas […], sino que debió buscar inspiración en las numerosas ruinas galo-romanas de la región remense».

corazón, tibios, críticos y, de otro lado, los platónicos, sorprenden por su variedad, pero, además, ¿qué orientación tenían los textos que leyeron? En este último punto, el paralelo con lo que ocurre en Europa es también flagrante. Maquiavelo, al parecer, leyó a Aristóteles, pero ¿qué Aristóteles? ¿el de los escolásticos o el de los averroistas? ¿Lo leyó como discípulo o como crítico? ¿Quiso continuar su pensamiento, anotarlo u oponerse a él?[130] Y lo que decimos sobre Maquiavelo podría aplicarse, en este mismo contexto de ambigüedad, a otras parcelas del pensamiento. Incapaz de conservar el aristotelismo, ya fuese el auténtico o el medieval, incapaz al mismo tiempo de desembarazarse de él, la medicina europea del siglo XVI, ha escrito J. Roger,[131] oscilará entre la condena más patente y la glorificación (aunque con matices) del estagirita.

Admitidos estos dos argumentos, las especiales características renacentistas y la antigüedad remota de la rebelión contra las *auctoritates* —en nuestro caso, como es de esperar, Aristóteles o sus intérpretes fundamentalmente— y, por otro lado, la pluralidad de elecciones y grados en ellas que los medievales y sobre todo los renacentistas tuvieron a su alcance, asuntos estos sobre los que se hablará con mayor detención, hora es ya de tomar en consideración algún caso típico, modélico se podría decir, que nos dé la pauta de lo que vamos a encontrar en nuestro siglo XVI, en el análisis más pormenorizado que llevaremos a cabo en la segunda parte de este trabajo.

Un estudioso como Juan Luis Vives (1492-1540), por ejemplo —sobre el que sigue siendo de interés el estudio de Adolfo Bonilla y San Martín—[132] puede ser muy bien nuestro punto de partida. Vives, como otros muchos, hará «arrancar de Aristóteles y su escuela el verdadero saber de las cosas naturales y de los hombres» según ha escrito Maravall,[133] al tiempo que, en su opinión, de los filósofos anteriores, tan sólo Platón merece para él ser destacado «aunque su obra no tiene demasiado valor educativo».[134] Escribió Vives con todo una "censura" de las obras aristotélicas *(Censura de Aristotelis operibus*, Estrasburgo 1538) y se extiende aquí y allá en su vasta obra sobre la impropiedad de muchas cosas que suelen presentarse como ejemplos ofrecidos por los antiguos griegos y latinos.[135] En el *De disciplinis,* obra fundamental, se critica en concreto al estagirita pero también a Platón, Cicerón,

[130] Véase Challemain 1976, 16-34.

[131] Roger 1976, 217.

[132] Bonilla y San Martín 1903.

[133] Maravall 1966, 289.

[134] En general, en torno a las opiniones de Vives sobre Platón y Aristóteles véase Margolin 1971, 245-258; para lo que se refiere a Aristóteles en la influyente obra *De disciplinis,* puede verse del Nero 1991, 99 ss.

[135] Son de mucho interés sus juicios críticos acerca de las realizaciones de la Antigüedad que, en general, debe ser considerada como la juventud de la Humanidad; «el hecho de que esta actitud no se acomode bien al cuadro del Renacimiento comúnmente aceptado» —ha escrito Noreña 1978, 185— «que lo ve como un período fascinado por las soberbias realizaciones de la antigüedad clásica, prueba tan sólo la originalidad del pensamiento de Vives y la complejidad de su época». De otra parte, Noreña, 1978, 195, subraya que «el interés de Vives por Grecia fue siempre derivado e incompleto».

Plinio, Quintiliano, Boecio y, por supuesto, el ciceronianismo de Valla. Ciertamente —viene a escribir Maravall parafraseando al valenciano—[136] «los antiguos inventaron las artes con gran esfuerzo y por ello merecen gratitud; pero ni los antiguos dejaron de cometer graves yerros, de manera que la corrupción que en las artes se encuentra no puede decirse que sea obra tan sólo de los modernos, sino que se inicia desde el origen de aquellas; ni nacieron estas tan perfectas que no hayan necesitado muchas correcciones posteriores, de modo que no es justo creer que no haya habido que añadir muchas conquistas y perfecciones posteriores». Aristóteles, para Vives, viene a ser realmente un autor oscuro[137] y esto «no sólo por ulterior corrupción de los textos en manos de copistas y traductores, sino por defectos e insuficiencias de su propio estilo»;[138] y en su admisión de los errores del estagirita, de otra parte, no hace Vives, como ya se ha anticipado varias veces y se verá más detenidamente de inmediato, sino testimoniar un aspecto concreto de todo un movimiento europeo contra el principio de autoridad encarnado en los "antiguos", tal como con detención ha estudiado Luca Bianchi. El error de la escuela aristotélica, vendrá a decir Rodolfo Agrícola, ha consistido en cristalizar como leyes de validez absoluta los resultados particulares a que había llegado Aristóteles, hombre por cierto de ingenio superior, pero sólo hombre, a quien [como tal] podían escapársele muchas cosas, y que así como no fue el primero en investigar, dejó también muchas cosas para que las descubrieran sus sucesores.[139] Para Vives también, como ya se ha anticipado al tratar de la *querelle* acerca de los antiguos y los modernos, son verdaderamente muchos los modernos que, en no pocos aspectos, deben ser colocados delante de los pasados griegos y latinos. En el *De disciplinis*

---

[136] Maravall 1966, 303.

[137] La obra clave del siglo XVI sobre la oscuridad del filósofo de Estagira —obra «destinata a segnare uno dei momenti più alti del dibattito cinquecentesco sui metodi di interpretazione del pensiero peripatetico» en palabras de Bianchi 1994a, 519— es sin duda la de Pedro Juan Núñez, *Oratio de causis obscuritatis Aristotelis*, publicada en Valencia en 1554, cuyas consideraciones van ciertamente más allá de las consecuencias de los meandros de la transmisión textual y paran mientes en una serie de causas intrínsecas; cita entre otras Abellán 1979, 185, «la variedad de voces para expresar una misma idea, el empleo de voces ambiguas, el tecnicismo con que se usan vocablos de la lengua diaria, el peculiar enfoque aristotélico de las cuestiones, el gran número de argumentos, la sobra de exposiciones redundantes y superfluas y la falta de otras necesarias, las dificultades u oscuridad del mismo objeto de estudio, la atribución a Aristóteles de opiniones que no son suyas y las equivocaciones en que a veces él también incurre […]. Aunque […] Núñez sigue fielmente a Aristóteles, en él no dejan de observarse algunos rasgos de originalidad que Marcial Solana reduce a tres: 1) el anhelo de armonizar y conciliar las doctrinas platónica y aristotélica; 2) el relieve que suele dar en sus exposiciones a la historia de la filosofía, y 3) el espíritu crítico que anima todas sus obras».

[138] Para las matizaciones que es necesario introducir en el texto de Vives y la ambigüedad de este véase Margolin 1971, 250-251.

[139] Véase Garin 1981, 99, remitiendo a la obra de Agricola 1558, II.15. No nos resignamos a dejar de llamar la atención del lector sobre los ecos que pueden detectarse en la frase de Agrícola y que, por cierto, está también en el prólogo del *De disciplinis* de Vives (*«Patet omnibus veritas: nondum est occupata. Multum ex illa, etiam futuris relictum est»*). Se trata de un ejemplo más del conocido tópico *veritas temporis filia*, sobre el que hay una nutrida bibliografía; véanse, por ejemplo, algunas indicaciones en Bravo García 1992a, 26, donde se llama la atención sobre la interpretación, bastante diferente, de Agnes Heller.

escribirá: «¿Quién todavía edifica según las normas de Vitrubio? ¿Quién acomoda su régimen dietético a las prescripciones de Galeno? ¿Quién cultiva el campo al estilo de Varrón o Columela? Muchas cosas enseñó aquel siglo que ahora la experiencia nos demuestra contrarias en el cielo, en la tierra, en los elementos; como lo de la habitabilidad de la zona tórrida, lo de las fuentes del Nilo, lo de los antípodas, y esto en las plantas, en los animales, en las mieses: de los albaricoques nacidos en Roma dice Plinio que eran venenosos y ahora son una pura delicia. ¿Dónde están aquellas ovejas andaluzas que —dice Marcial— iban teñidas de su color nativo? Esto mismo les sucede a aquellos que en estos tiempos nuestros andan a caza de antigüedades e ignoran en qué siglo y entre qué hombres viven. Tanta es su familiaridad con lo que ya pasó para no volver, que son peregrinos en su patria y en medio de los suyos. Desconocen y odian la modalidad y la erudición de su tiempo».[140] Si, en alguna ocasión, la erudición de Vives ha podido dar la impresión de una identificación con la Edad Media, a la vista está que nada hay de eso y que, una vez más, encontramos aquí la presencia de ese eclecticismo de compromiso, esa ambigüedad de la que nos ha hablado Garrote Pérez, que Margolin[141] comparte plenamente, y que lleva a elegir lo antiguo y lo moderno combinando al tiempo a Platón con Aristóteles y saltando de la crítica al elogio.[142] De todas formas, «al ponerse a contemplar la Historia,» —afirma Maravall—[143] «Vives tiene conciencia de asistir a la aurora de la modernidad. Y el estudio de los clásicos tiene para él el valor de un instrumento, particularmente eficaz eso sí, para potenciar las posibilidades, cada vez más ricas, con el curso del tiempo, que tiene ante sí el hombre moderno. De esta manera, el Renacimiento de la Antigüedad que el siglo XV propugnara se convierte en el siglo XVI en el Renacimiento de los modernos. Tal es la función del mito clásico en la época». Tras Juan Luis Vives, y sin que esto signifique que todos los cambios de apreciación de la obra aristotélica que podemos detectar sean repentinos o compartidos por los escritores renacentistas con

[140] Vives 1948.

[141] «Il est difficile de dire, en définitive» —escribe Margolin 1971, 257— «ce que Vives admire chez Aristote et ce qu'il lui reproche. Encore plus difficile d'établir un classement *ne varietur* entre Platon et Aristote». Resulta de mucho interés el análisis sumario (con indicación de las páginas del *De disciplinis)* que Margolin lleva a cabo de los numerosos juicios contradictorios sobre el estagirita que Vives nos ha dejado. Para Noreña 1978, 197, de otra parte, con respecto a Platón «la actitud de Vives fue hasta cierto punto vaga y fluctuante» y, en lo que a Aristóteles toca, «es, asimismo, compleja» (Noreña 1978, 199).

[142] En opinión de Guy 1985, 75, «Vives puso el dedo en la llaga de la degeneración escolástica; no propuso un sistema, sino un conjunto de puntos de vista constructivos, con vistas a un eclecticismo por venir; su doctrina pedagógica es célebre: sus ideas sociales prefiguran un cierto socialismo, su pacifismo y sus convicciones democráticas hacen de él un humanista plenamente comprometido, cuyas intuiciones iluminaron todo su siglo, mientras que su crítica serena, pero implacable, despejaba el terreno para las conquistas del progreso. […] Su alegato en favor de la modernidad, en el que Platón tendrá su lugar junto a Aristóteles, y del Humanismo triunfador de uno y otro, no tuvo nada de sectarios ni de hostil; menos irónico y cortante que Erasmo» —prosigue Guy 1985, 79— «no usó nunca la burla ni la generalización apresurada. Fue un hombre discreto.»

[143] Maravall 1966, 304; para ese aire de esperanza que los nuevos tiempos traen, para esa nueva edad de oro (con testimonios de Vives, Erasmo y otros), véase Hale 1995, 29 y 326.

la misma intensidad, como ya se ha dicho, las influencias de Pierre de la Ramée (el Ramus al que ya hemos aludido) harán que, tanto en Francia como en España, el aristotelismo de corte medieval desaparezca aunque no sin las importantes excepciones a que nos hemos referido (el auge de una neoescolástica reformista es la fundamental). El griego y el latín, la cultura antigua, siguen considerándose sin duda como un punto de partida en estos tiempos, pero tanto en retórica como en otros campos se nota ya abiertamente una marcada apertura de ideas y actitudes que conduce directamente hacia lo "moderno", hacia la lengua y los poetas vernáculos aún más libremente que antes,[144] hacia la experiencia de la contemporaneidad —subrayémoslo— en artesanos y científicos. Cada vez más, el sentido que se ve detrás de la palabra *imitatio* (de los antiguos, por supuesto) se va haciendo más libre y, por poner un ejemplo en el terreno de la literatura, «si empezó siendo en los prerrenacentistas del siglo XV imitación de modelos latinos, más o menos a través de los italianos, si aun en las primeras décadas y hasta gran parte del siglo XVI significa seguir el ejemplo de los antiguos griegos y romanos directamente, en cambio poco a poco, —así se expresa de nuevo Maravall—[145] «y sin que esta actitud imitativa se borre, tal doctrina viene a significar, mediado el XVI, otra cosa nueva: imitar a la naturaleza y, como esta lo que hace es crear, el poeta y el artista deberán imitarla». Ahora bien, claro es, eso no se hizo simplemente —puntualicémoslo de nuevo y con renovado énfasis— *contra* los antiguos sino *a partir de* ellos. Los moldes antiguos, pues, ya no se repetirán de manera automática; la crítica se cebará ahora, en opinión de Maravall, con «los manidos términos de unos epígonos del peripatetismo[146] y tanto

[144] Por lo que hace a la lengua vernácula, remitimos a Bravo García 1996b.

[145] Maravall 1966, 318.

[146] Recordemos que, para Vives, *In pseudo-dialecticos* (Sélestat 1520) —y tomamos la cita de Guy 1985, 58— la ignorancia orgullosa de muchos maestros y su bárbara terminología debe ser estigmatizada, lo mismo que «su hermetismo, sus constantes paradojas, su confusionismo, su lucro y, por encima de todo, su tiranía mental. Casi todo lo que se trata en los silogismos, oposiciones, disyunciones y explicaciones de los enunciados, son puros rompecabezas *[quaestiones illae divinandi]* que por pasatiempo se proponen a las mujerzuelas y los mozuelos ociosos» (Vives 1948, 295). «Vives», continúa, «atacó a aquellos sofistas (a menudo compatriotas suyos, titulares de las cátedras parisienses) como '¡infecundos ingenios y, a mi parecer, nacidos más para la paja y para las algarrobas que para el grano!'». La causa profunda de todo este desorden es el puesto desorbitante concedido a la dialéctica; se había hecho del medio un fin en sí mismo. «Pues la dialéctica es arte que no se aprende por ella misma, sino para que preste su concurso y sus servicios, como quien dice, a las artes restantes» *(ibidem,* 308). Ataques parecidos contra esa adhesión rígida a un aristotelismo que se había transformado en "rígido y oscurantista", todavía más de lo que podía haber llegado a ser en la Edad Media, lanzó Giordano Bruno a finales del siglo XVI contra los filósofos de Oxford. Aunque atraído por la especulación platónica, la decadencia del antiguo aristotelismo metafísico en beneficio de las especulaciones lingüísticas y de los preciosismos de la gramática, de los sofismas en suma, llevó al italiano a fulminar la "modernidad" filosófica vestida con excelente griego y latín pero vacía de contenido. Para el mismo Bruno, en cambio, la filosofía de los antiguos estudiantes de Oxford, pese a su bárbaro latín y a ser frailes, había sido más profunda y fructífera. Sobre todo ello puede verse el trabajo de Yates 1981, 262-279, en concreto 276 ss., ya varias veces citado, y sobre todo en 1981, 241-270. Bruno, que para Yates influyó en Shakespeare, aunque es un filósofo "moderno" no por ello, sin embargo, «representa una ruptura completamente revolucionaria con el pasado medieval», lo cual viene a insistir una vez más en esa especial continuidad que, entre Medievo y Renacimiento, hay que respetar.

personajes como López Pinciano, como Jiménez Patón y González de Sala, con sus ideas sobre poética,[147] darán énfasis a una acusada libertad frente al esquema clásico, básicamente aristotélico, libertad que incluso hoy día nos sorprende. No hay que perder de vista, por otra parte, que Galileo señalaba a los romos de mente neoaristotélicos de su tiempo, anclados en un medievo de repeticiones machaconas de las sentencias del maestro "de los que saben", como Dante escribió, que el verdadero aristotélico era él mismo y no sus interlocutores.[148] Pues bien, afirma también ese gran investigador que fue José Antonio Maravall[149] —del que tanto nos servimos en esta primera parte de nuestra lección— «que Lope y Velázquez, en términos semejantes, llevan a cabo una revolución galileana en sus campos respectivos» y que el primero, en concreto, en su *Arte nuevo de hacer comedias,* lo que pretende es «ejercer el papel de un nuevo Aristóteles».

Y si de aquí pasamos al terreno de la ciencia o del arte en relación con nuestro siglo XVI, no son pocas las opiniones que podrían traerse a cuento para expresar lo mismo que acabamos de decir a propósito de la teoría literaria; recordemos por ejemplo, aparte de lo que ya se ha mencionado en las páginas que anteceden, que, en otros pagos, William Harvey, en sus *Exercitationes de generatione animalium,* Londres, 1651, estampó la sonora frase que sigue: «*Aristotelem ex antiquiis sequor* […] *tamquam ducem*»[150] y, sin embargo se apartó de las concepciones del maestro. Del mismo modo, Leonardo de Vinci, aludido ya en estas mismas páginas, maestro artesano de la "experiencia", como Ernst Cassirer ha estudiado,[151] manifestó de forma inequívoca una concorde opinión en su *Códice Atlántico* (ff. 115^{r}-117^{v}): «Si je ne puis comme vous citer les autorités,[152] proclame Leonard de Vinci en face des scolastiques et des humanistes de son temps, je citerai quelque chose de bien plus grand et de bien plus digne, en me réclamant de l'expérience, la maîtresse de vos maîtres. Ils s'avancent gonflés et pompeux, revêtus et ornés non par leur propre effort mais par les efforts des autres, et ils ne veulent reconnaître les miens mais ils me méprissent, moi, l'inventeur. Combien plus peuvent être blâmés ceux qui ne sont pas des inventeurs mais seulement les trompettes et les déclamateurs des oeuvres des autres […] Ils diront que moi, qui ne possède pas de lettres» —prosigue Cassirer en su cita de Leonardo— «je ne puis bel et bien parler de ce que je veux faire: ne savent-ils donc pas que mes affaires sont à traiter plutôt par l'experience que par les paroles des autres? Comme celle-ci fut la maîtresse de tous ceux qui ont bien écrit, je la prends aussi pour maîtresse et la citerai en toutes occasions». La experiencia, pues —son

[147] Bibliografía de interés sobre aspectos que tocan a esta cuestión son, entre otros muchos, los estudios bien conocidos de Shepard 1970, Kohut 1973, y García Berrio 1980.

[148] Maravall 1966, 319, n. 116.

[149] Maravall 1966, 119.

[150] Citado por Schmitt 1983, 154, n. 6.

[151] Cassirer 1983, 195-196.

[152] "Uomo senza lettere", como de sí mismo escribe Leonardo, no puede traducirse como "persona iletrada"; véanse las reflexiones a este propósito de Koyré 1990, 92-93.

los nuevos tiempos—, es ahora un valor de peso que se opone al anquilosado razonamiento, hinchado de retórica y alejado de las cosas,[153] que ha podido verse en épocas pasadas.[154] Sin embargo, aparte de que este dirigirse a los hechos, a lo real, supone una vuelta a la naturaleza[155] en cierto modo, un retorno a lo que, en principio, nos ha de enseñar algo que luego —sólo luego— estará también en los libros,[156] aparte de esto, decimos, hay que señalar, como ya ha hecho magistralmente Leonardo Olschki,[157] que este verdadero retorno a la experiencia no habría podido dar fruto y alejarse de la escolástica si, a la vez —y esto es muy importante— no hubiese dado también origen a un nuevo órgano de expresión: la lengua vulgar. En efecto: «se détacher

[153] No hay que pensar —advierte Cassirer 1983, 197— que tengamos aquí una dualidad, una oposición entre "razón" y "experiencia"; ambas nociones son interdependientes. «Il n'est aucune expérience véritable sans analyse des apparences, sans résolution du donné, du complexe dans ses éléments fondamentaux […]. Ce que nous appelons le monde des faits est-il rien d'autre qu'un réseau de "principes rationels", d'éléments de détermination qui, dans l'être et le devenir concrets, s'interpénètrent et se superposent de mille manières et qui ne peuvent être séparés et reconnus dans leur signification et leur valeur singulières que par la force de la pensée? La valeur propre de l'expérience elle-même» —concluye Ernst Cassirer— «est d'effectuer cette analyse, de mettre en évidence les facteurs singuliers qui entrent dans un phénomène complexe et de suivre séparément leur activité».

[154] No está de más señalar de nuevo que en su *De causis,* según apunta Maravall 1966, 459, Vives, años más tarde, exhortará a valorar el trabajo de artesanos y labradores ya que «de su práctica se saca el saber de la naturaleza de las cosas, no de lo que dicen los ignorantes dialécticos»; véase también Maravall 1984, 156.

[155] Conviene traer aquí la opinión de Arens 1975, 92, para quien, junto a los estudios del latín y de otras lenguas de cultura antiguas, «se desató, *suministrada por otras fuentes,* una corriente cada vez más impetuosa de la investigación en el terreno de la lengua vulgar» (cursiva nuestra). Arens explica esas fuentes a que hace alusión, señalando el interés que despertó por los dialectos el *De vulgari eloquentia* de Dante y «el carácter juvenil y audaz de la época» (*ibidem,* 93) que, mediante viajes y descubrimientos, puso a disposición de la curiosidad intelectual de la Europa de la época pueblos y lenguas extraños. A su juicio, «la profundización sólo en las lenguas antiguas, en el ámbito de las cuales penetró muy pronto la tercera, el hebreo, y, por otra parte, la inclusión *moderada pero progresiva de las lenguas europeas y extraeuropeas* condicionan la índole y el resultado de los esfuerzos en torno al lenguaje en este siglo» (cursiva nuestra). Este mismo punto de vista (el interés que el Renacimiento tiene por la naturaleza) es traído a colación por Lázaro Carreter 1949, 128, quien, además de mencionar los elogios del toscano (Alberti) y del francés (Du Bellay) en el siglo XV y XVI respectivamente, trae a colación otros argumentos de interés. Remitamos finalmente a Iviazzocco 1993.

[156] Los argumentos expuestos por los pensadores renacentistas a propósito de los problemas del conocimiento son, con cierta frecuencia, polémicos. «Tales polémicas, a su vez» —ha escrito Heller 1980, 435— «oponían casi invariablemente a los "libros" tanto la experiencia como la especulación dirigidas al mundo real. Cuando Valla sostiene que desconocemos casi todo lo humano y que por consiguiente no tenemos necesidad de libros, apelando luego a la experiencia, lo que hace es manifestar una tendencia general y común a la erudición renacentista. *La experiencia, sin embargo*» —subraya Heller de acuerdo con Cassirer— «*no debe entenderse como experiencia sensible solamente.* Si Valla hubiera pensado así, sus propios diálogos serían la mejor refutación de sus tesis. Experiencia significa también especulación cuando esta se orienta hacia la realidad, si analiza los fenómenos nuevamente reconocidos desde un punto de vista nuevo y deja de embrollarse con temáticas filosóficas propias de la escolástica. La experiencia es el punto de partida de todos aquellos que se sirven de la propia cabeza para pensar en el mundo. La frontera ha de establecerse entre el pensamiento independiente y la falta de confianza en el pensamiento, entre el pensamiento "libre" y el "esclavo", entre la escolástica y el "árbol de oro de la vida". Cualquier otra forma de categorizar la gnoseología renacentista», concluye esta autora, «oscurecería las oposiciones y las semejanzas esenciales».

[157] Olschki 1919, 3 ss., 30 ss., y 53 ss. Véase Cassirer 1983, 77.

du latin médieval» —afirma Cassirer—[158] «construire et achever progressivement la langue *volgare* comme forme d'expression scientifique autonome était la condition nécessaire du développement de la pensée scientifique et de son ideal méthodologique». Pero hay más: esa "experiencia", que en muchas ocasiones como acabamos de decir se opone a la mera repetición de lo observado por las "*auctoritates*" y es una vuelta al mundo de "lo real", puede también interpretarse otras veces como algo de mucha mayor importancia, es decir, como auténtica "experimentación".[159] No es la "experiencia", sino la "experimentación", escribe Alexander Koyré,[160] lo que desempeñó —más tarde sólo— «un papel positivo considerable. La experimentación consiste en interrogar metódicamente a la naturaleza; esta interrogación presupone e implica un lenguaje en el que formular las preguntas, así como un diccionario que nos permita leer e interpretar las respuestas. Para Galileo, como sabemos bien» —concluye Koyré— «es en curvas, círculos y triángulos, en lenguaje matemático e incluso, de un modo más preciso, en lenguaje geométrico —no en el sentido común o de los puros símbolos— como debemos hablar a la naturaleza y recibir sus respuestas».

Como aspecto destacable también en nuestro siglo XVI, fruto inequívoco igualmente de esa actitud crítica contra el Medievo en lo que toca a las ciencias y técnicas, podríamos citar una infinidad de testimonios que se interesan por lo contemporáneo y por aspectos novedosos que van bastante más allá

---

[158] Cassirer 1983, 76-77.

[159] En torno a Galileo, por ejemplo, los estudiosos han señalado el papel de la observación y la experiencia e incluso —como señala Koyré 1990, 152— la presencia en sus obras de «una ironía amarga con respecto a hombres que no creían en el testimonio de sus ojos porque lo que veían era contrario a la enseñanza de las gentes de autoridad, o peor aún, que no querían (como Cremonini) mirar por el telescopio de Galileo por miedo a ver algo que hubiera contradicho las teorías y creencias tradicionales. Sin embargo, no hay que olvidar» —y esto nos parece una observación muy penetrante— «que la observación o experiencia en el sentido de la experiencia espontánea del sentido común no desempeñó un papel capital —o si lo hizo fue un papel negativo, el del obstáculo— en la fundación de la ciencia moderna. La física de Aristóteles, y más aún la de los nominalistas parisienses, la de Buridán y Nicolás de Oresme, estaba» —concluye este investigador— «mucho más próxima de la experiencia del sentido común que la de Galileo y Descartes». Significa esto que las críticas llenas de sentido común que los humanistas —empezando por Petrarca como se verá más adelante— hicieron al mundo conceptual del Medievo no bastaban para dar origen por sí solas a una nueva ciencia y que esta debería surgir no sólo de una vuelta a la realidad, fuera de la tiranía de las "*auctoritates*", sino de algo más que la mera y neutra "experiencia". De otro lado, como señala Ynduráin 1994, 385, refiriéndose a la obra de Falero 1535 (quien, como muchos otros, zahiere la omnipresente alta valoración que por la latinidad en todos los sentidos sienten los humanistas), «que los nuevos científicos se burlen de los humanistas sólo significa que estos científicos se están constituyendo como grupo y que, como los humanistas en su día, tratan de hacerse un hueco, desplazando a las disciplinas existentes y ya instaladas. Por ello, también critican a los escolásticos y a Aristóteles. […] Pero suponer o predicar el valor científico de la oratoria humanista es demostrar que se acepta una muy pintoresca idea sobre qué sean lo que hoy en día llamamos ciencias. Así» —concluye este investigador español— «establecer una conexión genética entre Luis Vives y la psicología experimental moderna no es más que un juego de palabras; lo mismo que atribuirle a Pérez de Oliva la invención del telégrafo o teléfono». Entre la mera "experiencia espontánea del sentido común" y la retórica humanista y, de otra parte, la naciente visión científica, parece haber un gran trecho que no todos logran recorrer; véase también Maravall 1984, 115, a propósito de la "experiencia individual y concreta" y su incapacidad para generar ciencia en el renacimiento español.

[160] Koyré 1990, 152-153.

del mundo limitado del texto antiguo recibido. Por ejemplo, el caso de Andrés Laguna, traductor del Dioscórides (cuyo texto —según él mismo— fue revisado directamente con la ayuda de un manuscrito griego de Páez de Castro, aunque no estamos muy seguros de en qué medida, después del libro de Antonio Guzmán Guerra[161] y las críticas a la habilidad de Laguna como helenista de Marcel Bataillon[162]) es de cierto interés. Encontramos en su obra una multitud de referencias a la experiencia personal, detalles de la vida privada y usos "modernos" de lo antiguo, así como a los trabajos que hubo de arrostrar para realizar su empeño; además, para fomentar la atención a la materia de su estudio, pedirá al Rey este erudito traductor que organice un jardín botánico.[163] Otro estudioso, Gregorio de los Ríos, capellán de la Casa de Campo en Aranjuez, en su *Agricultura de jardines* (Madrid, 1592),[164] mencionará con la devoción acostumbrada a Plinio y Columela,[165] pero no dudará en insistir en que lo que se expone en su obra se basa fundamentalmente en su propia experiencia. Finalmente, el sevillano Alonso Barba,[166] en un libro titulado *Arte de los metales,* Madrid 1639, un poco posterior a la fecha que en estas páginas nos hemos trazado como límite para nuestras reflexiones, ya no habla de las "virtudes" de los metales como hacían los lapidarios medievales, heredados en buena parte de la Antigüedad,[167] sino de sus propiedades, es decir: peso, dureza, fusión y otras (ni más ni menos que un paso hacia adelante desde una concepción meramente "cualitativa" de la realidad hacia otra "cuantitativa", vital para el desarrollo de la nueva ciencia). Además, insiste Barba en las propias pruebas que ofrece, obtenidas gracias a sus múltiples experimentos, sobre una variada gama de aspectos. Como Maravall se encarga de informarnos,[168] Barba, «siguiendo los resultados de observaciones experimentales, por ejemplo, nos dice que el color de las tierras puede ser indicio para el reconocimiento de metales y con este motivo ironiza sobre la tesis de Aristóteles de que la tierra pura debe ser blanca: el que "trata con metales" puede estar seguro de que una opinión tal carece de sentido; hay que dejarse de ejemplos antiguos, y aun de los modernos, para atenerse a aquellos que se presencia, que se controla». Permítasenos mencionar un caso todavía más llamativo, aunque también un poco más tardío;[169] se trata del de Murcia de la Llama, autor del *Compendio de los Meteoros del príncipe de los Filósofos Griegos y Latinos Aristóteles,* Madrid 1615. Critica el autor en esta

[161] Guzmán Guerra 1978.

[162] Bataillon 1983, 286-325.

[163] Maravall 1966, 464.

[164] Véase sobre él Prieto 1986, 283-289.

[165] La mayor parte de las descripciones de su *Agricultura,* asevera Glick 1983, 235, «parecen basadas por completo en sus propias experiencias, con citas de autores clásicos (Plinio, Teofrasto, Columela) tan sólo en una discusión sobre las parras».

[166] Véase sobre él López Piñero *s.v.* en López Piñero - Glick - Navarro Brotóns - Portela Marco 1983, vol. I, 97-100.

[167] Sobre lapidarios antiguos y medievales véase, en general, Adanes 1938, 28-32 y 143-161.

[168] Maravall 1966, 465.

[169] Traído igualmente a colación por Maravall 1966, 563.

obra mil y una afirmaciones de Aristóteles acerca de cuestiones de geografía y geología; el viejo problema de la habitabilidad de la zona tórrida, negada por los antiguos, está ya resuelto hoy día, nos dice, puesto que la experiencia muestra «que no hay región debaxo del cielo que no sea habitable y todas habitadas». De otra parte, este mismo autor, que se apoya muy firmemente, como era de esperar, en lo conocido a raíz del descubrimiento de América, llega a afirmar, de acuerdo con Galileo, como ya se ha visto, que ser aristotélico es proseguir con la experiencia.

Pero dentro de este panorama un tanto apresurado que estamos trazando de nuestro siglo XVI —únicamente con la intención de que sirva de introducción lo más clarificadora posible a los estudios más concretos que han de seguir— tal vez el ejemplo más sorprendente de esta nueva actitud frente a los conocimientos del pasado, ambivalente sin duda aunque en ocasiones sustentada en firmes principios epistemológicos, pueda encontrarse en el terreno filosófico, del que hablaremos tan sólo un poco. Es justamente famosa —y ha merecido no pocos estudios—[170] la obra que Francisco Sánchez, en 1576, bajo el título *De multum nobile et prima universali scientia quod nihil scitur,* escribió para ser publicada más adelante, en 1581, en Lyon. Predecesora en cierto modo del cartesianismo, la postura escéptica de Sánchez[171] arranca de un conocimiento profundo de Aristóteles al que, sin embargo, no puede dejar de hacer una pormenorizada crítica cuyos colores ya hemos visto y volveremos a ver en otras latitudes y épocas. «Porque Aristóteles haya escrito, ¿me he de callar yo?» —escribe Sánchez—[172] «¿Por ventura Aristóteles llegó a apurar en sus obras toda la potestad de la naturaleza y abrazó todo el ámbito de los seres? No creeré tal aunque me lo prediquen algunos doctísimos modernos exageradamente adictos al Estagirita a quien llaman el dictador de la verdad y árbitro de la ciencia. No, en la república de la ciencia, en el tribunal de la verdad, nadie juzga, nadie tiene imperio sobre la verdad misma. Yo tengo a Aristóteles» —dice ahora más calmado Sánchez— «por uno de los más agudos y sutiles escudriñadores de la naturaleza que hubo en el mundo; yo le admiro como a uno de los más fértiles ingenios que ha producido la especie humana; pero afirmo, también, que ignoró muchas cosas, que en otras muchas anduvo vacilante, que enseñó no pocas con grande confusión, que algunas cuestiones las trató sucintamente o las pasó y huyó por no atreverse a afrontarlas. *Hombre era al fin, lo mismo que nosotros* (la cursiva es nuestra), y hartas veces, contra su voluntad, hubo de dar muestras de la limitación y la flaqueza humanas». Contra una dialéctica que, a ojos de Sánchez resulta un

[170] Una bibliografía de interés, aparte de la ofrecida por Guy 1985, señala también Ishigami-Iagolnitzer 1991, estudio en que se analiza con detenimiento la presencia de los argumentos escépticos de los antiguos griegos en la filosofía de Sánchez.

[171] Véase sobre ella igualmente Popkin 1983, 74-81; no obstante, el elogio de la duda era ya moneda común también en el siglo XV, en el que Alfonso de la Torre, en su *Visión delectable* ya mencionada, según señala oportunamente Maravall 1984, 180, afirmará taxativamente: «ca el dudar ha sido en gran parte causa de saber la verdad». Según el mismo investigador español, Juan de Jarava 1546 recomendará que «no se han de tratar sino las cosas de las cuales con razón se puede dudar».

[172] Sánchez 1972, 35-36.

vano ejercicio polémico que a nada útil conduce y menos, desde luego, a la ciencia, contra una lógica de la que nada puede sacarse y contra la que, en vano, el propio Aristóteles intentó luchar,[173] nuestro filósofo se refugia en la experiencia como en algo infinitamente más prometedor y aboga por deslindar, en el terreno de la pregunta científica, la razón frente al argumento de la autoridad de los antiguos. «Yo» —dice de nuevo un tanto acalorado—[174] «no entendí jamás de Aristóteles ni de otros la más pequeña proposición; mas, impresionado por la lectura de sus libros, me apliqué a contemplar todas las cosas, y vistas sus contradicciones y dificultades, para no ser envuelto yo por ellas, desamparados todos los filósofos, me refugié en las cosas, ejercitando mi propio juicio». «Yo» —afirmará en otro lugar[175] con el mismo énfasis en su personal opinión— «sólo seguiré con la razón a sola la naturaleza. La autoridad manda creer: la razón demuestra las cosas: aquella es apta para la fe: esta para la ciencia».[176]

El experimento y la crítica, en definitiva —pues a eso parece reducirse su tan cacareada "experiencia"—[177] son para este autor los únicos criterios de la ciencia y, desde su posición escéptica, el proceder aristotélico presenta aún más críticas que las vistas usualmente: aquí y allá, además, una y otra vez, Aristóteles sale a relucir aunque no se lo mencione. Pero lo que queda en el ánimo del lector es la importancia concedida al factor experiencia y la oposición razonada, aunque sea desde un tradicional "dogmatismo" escéptico, a la aceptación sin más de las opiniones de los antiguos; de nuevo aflora aquí en no escasa medida el tema que tan magistralmente han estudiado Maravall y Bianchi y, con él, nos es dado encontrar otra vez, por enésima vez, esa ambivalencia que, pese a toda crítica o desdén, fuerza a reconocer a los antiguos su genio desde el que, en definitiva, hemos podido alzarnos nosotros en nuestro propio vuelo hacia el conocimiento. «Para acrecentar este tesoro de la experiencia, para conservarle a través de los siglos,» —afirmará Sánchez—[178] «imaginaron los hombres la escritura, merced a la cual todo lo que uno experimentó en su vida lo aprenda otro después en breve espacio. De esta suerte, las generaciones, las experiencias, los hechos, las invenciones de cada época, se van eslabonando y acreciendo sin cesar, por lo que, gráficamente, cada generación que surge a la vida y a la ciencia se ha comparado a un niño jinete en el cuello de un gigante». La vieja imagen que ya los medievales acuñaron vuelve a aparecer ante nuestros ojos y no olvidemos que, casi por los mismos años, aparecerá también nada menos que en la obra de

[173] *Ibidem,* 138-139.

[174] *Ibidem,* 54.

[175] *Ibidem,* 37.

[176] También el Brocense, como recuerda Gil Fernández 1981, 445 citando a Bataillon, escribió su defensa de la razón frente a la creencia a pie juntillas en lo que Platón o Aristóteles dijeron.

[177] «El experimentalismo propugnado por Sánchez ha sido considerado por algunos» —señala Popkin 1983, 79—«como prueba de que no era un verdadero escéptico, sino un empírico» que iría a allanar el terreno a Francis Bacon. No obstante, Popkin duda de que esta hipótesis sea acertada.

[178] Sánchez 1581,143.

un músico, Tapia, en 1559.[179] Sin embargo, lo que en Bernardo de Chartres, al parecer el creador de la imagen, se asemeja a una referencia exclusiva al legado de la Antigüedad, aquí, en el texto de Sánchez, da la impresión de tener ya un valor algo más general que, de otro lado, no será la única variación experimentada por esta frase, divisa de numerosas generaciones.[180] Es el pasado, el saber y la experiencia de nuestros antecesores lo que nos permite elevarnos. En fin, esta actitud epistemológica mueve a la razón y la experiencia unidas contra el principio de autoridad que, dice Maravall[181] despierta el interés por otras cuestiones de la actualidad. La encontramos también en la medicina, por ejemplo en el médico López de Villalobos ya mencionado en estas páginas. Un autor muy citado a propósito de esas nuevas corrientes de pensamiento, así como en la obra del médico y filósofo Francisco Vallesis,[182] al que también se ha aludido anteriormente, cuyos *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem* (Alcalá, 1556) sostienen igualmente este enfrentamiento, crítico incluso, con la opinión de los teólogos en lo que toca a ciertos problemas. López de Villalobos, hablando de los cuatro elementos en el cuerpo humano y su equilibrio y unión, llega a decir «Mas yo no hablo agora con los teólogos, y si los filósofos se acogen a ellos, harán como los malhechores que se acogen a la iglesia: por tanto, yo he mirado mucho en esto y he hallado una razón natural muy sutil». También una obra de este mismo Valles, el *Libro singular de Francisco Valles sobre las cosas que fueron escritas fisicamente en los libros sagrados o de la Sagrada Filosofía,* es decir, su *De Sacra Philosophia* editada en Turín en 1587 (hay traducción española publicada en Madrid 1971), resulta de gran interés para la tradición aristotélica. En este

[179] Véase Prieto 1986, 277.

[180] «El símil escolástico sobre los enanos» —afirma Baron 1993, 320— «fue repetido con frecuencia en los círculos científicos durante el siglo XVII (incluso por Isaac Newton) sin que nadie se sintiera ofendido: el pensamiento de que cada nueva época, habiendo avanzado un poco más en el camino del conocimiento, debía necesariamente tener un horizonte más amplio que sus predecesores, agradó a las generaciones que comenzaron a experimentar el crecimiento continuo de la ciencia». Jones 1936, 33, libro que comenta la tradición subyacente a la famosa obra de Swift, hace referencia a diversos aspectos de la *Apology* de Hakewill ya citada, según señala Baron, aunque no advierte que la defensa encendida de Hakewill de la capacidad del hombre de su tiempo y de sus posibilidades para no tener que limitarse a un segundo lugar frente a los antiguos no es sino un eco de lo que ya Juan Luis Vives había escrito en diversas ocasiones. En el *De disciplinis* de Vives, reimpreso en 1612 en Oxford, quince años antes de que la *Apology* de Hakewill viese la luz, Vives rechaza claramente el dogma de la superioridad de la sabiduría de los antiguos y estampa la frase famosa sobre la verdad y su "patencia" ante los hombres a que hemos hecho alusión. «No me considero» —añadirá Vives— «el igual de los antiguos, pero comparo mis experiencias con las suyas […]. Vosotros que buscáis la verdad, colocaos dondequiera que esperéis encontrarla»; véase, sobre este y otros pasajes del valenciano, Baron 1993, 320-321. «No sólo estas citas fueron utilizadas por la generación de Hakewill» —añade Baron— «sino que también disponemos de por lo menos algunas pruebas que nos sugieren que fueron apreciadas en todo su valor. Todas […] se hallan reproducidas casi al pie de la letra en *Timber, or Discoveries,* la bien conocida obra (publicada por vez primera en 1640) del gran contemporáneo de Hakewill, Ben Jonson, aunque Jonson no reconoce su deuda». Son muchos los estudiosos modernos, sin embargo, que han descubierto independientemente estos ecos de Vives en la crítica literaria inglesa del siglo XVII.

[181] Maravall 1966, 466.

[182] López Piñero *s.v.* en López Piñero - Glick - Navarro Brotóns - Portela Marco 1983, vol. I, 391-394.

último libro, donde las citas aristotélicas se cuentan por centenares, la tendencia seguida por este ilustre médico, en cuya obra no podemos entrar a fondo en esta primera parte de nuestro trabajo, es interpretar como filósofo los lugares de la Biblia donde se habla de cuestiones físicas y procurar salvar la opinión de los teólogos;[183] su punto de partida, pues, es ortodoxo en el sentido de que no hace sino tomar como referencia, en principio, las buenas relaciones que, desde los Padres Capadocios (siglo IV) se habían fijado muy detenidamente entre razón y fe. Ahora bien, muchas de sus soluciones críticas y su eclecticismo han llevado a que algunos párrafos o capítulos estén censurados por la Inquisición. Valles, como otros médicos de la época, defiende la experiencia y menciona la opinión de uno de sus colegas, un tal Pereira,[184] cuya concepción acerca de las vías cognoscitivas —y por este orden— era: el juicio de los sentidos y la experiencia, el raciocinio y sólo en tercer lugar se colocaba la autoridad de los doctores. «Esta inversión de jerarquías ya es relevante», señala Maravall,[185] autor que para mientes también, a este propósito, en un pasaje del *Viaje de Turquía* —sea este del autor que sea— libro donde Mata y Pedro de Urdemalas discuten sobre si es cierto que los médicos son mejores filósofos que los teólogos. La razón que da el segundo para admitir la supremacía de los primeros es que los teólogos «siempre van atados tanto a Aristóteles que les parece como si dijesen: el Evangelio lo dice y no cabe irles contra lo que dijo Aristóteles, sin mirar si lleva camino, como si no hubiese dicho mil cientos de mentiras; mas los médicos siempre se van a viva quien vence por saber la verdad». Indudablemente, esta nueva mentalidad está muy lejos ya del Medievo o, lo que tal vez sea más apropiado, del tipo de Medievo que los renacentistas se imaginaban como receptor ideal de sus críticas (a veces ajustadas, otras puras discusiones propias de "departamentos universitarios" como así las hemos llamado, por boca de Kristeller, en estas mismas páginas). Hay que seguir a la verdad[186] y no a Hipócrates, Aristóteles o Plinio ciegamente ya que —afirmará también Vives (que está en contra del anquilosado escolasticismo aristotélico como también lo estará más adelante y casi por las mismas razones Francisco Sánchez el Brocense [1523-1600] y el propio Quevedo más tarde)— en muchos pasajes erraron aquellos y, por tanto, no debemos enseñar únicamente con ejemplos de los antiguos; esa lucha que Francis Bacon (1561-1626) comenzará contra los falsos mitos, los *eidola tribus,*[187] estaba pues declarada en España hacía tiempo[188] y, en 1522, fuera de nuestras fronteras, habrá autores,

[183] El libro, con un esquema bien conocido, preludia en cierto modo, aunque a la inversa, los conocidos trabajos modernos que abordan la lucha entre la teología y la ciencia; véase, por ejemplo, White 1896) y, sobre todo, con una visión mucho más objetiva y general, Brooke 1991.

[184] Se trata de Gómez Pereira (1500-post 1558); véase sobre él López Piñero *s.v.* en López Piñero - Glick - Navarro Brotóns - Portela Marco 1983, vol. II, 411-414.

[185] Maravall 1966, 468.

[186] No otra cosa es esta mención que una nueva aparición de otro tópico bien conocido; véase sobre él Tarán 1984, 93-124.

[187] Sobre ellos, entre otros, véase Rossi 1990, 276 ss.

[188] Maravall 1966, 471.

como el cabalista francés Guillaume Postel por ejemplo, que dirán que la razón y la autoridad vienen de Dios pero que, durante siglos, la segunda ha estado secuestrada por los aristotélicos; habrá que volver pues a la razón y acabar con los aristotélicos para restablecer tanto la verdad humana como la divina. «La razón y la verdad» —en definitiva—[189] serán reconocidas como común patrimonio de los hombres y, de acuerdo con ello, se pensará que «no pueden ser enajenadas ni por la autoridad docente ni por la autoridad política».

4. En busca de las raíces: una ojeada a los orígenes remotos de la crítica

Por supuesto, como ya se ha adelantado varias veces, nadie debe pensar que todos estos testimonios meridianos de disenso, crítica, de "modernidad" en suma, ni se concretan en el elogio de la práctica, de la experiencia de lo contemporáneo, ni por fuerza han de ser concordes en sus pormenores ni que, todos a una, los autores del siglo XVI o sus predecesores, van por esa única y misma senda o se polarizan ya sea contra Aristóteles (o sus "secuaces") ya contra Platón: la lectura de un manual, inteligentemente escrito por cierto, como es el de Guy, varias veces mencionado en estas páginas, basta y sobra, según se dijo, para aclararlo. Si ya justo al final del XIV Bernat Metge, influido por Petrarca,[190] se expresa con orgullo humanista de las conquistas del hombre merced a su inteligencia,[191] no hay que olvidar que este optimismo supone las críticas a ciertos aspectos del saber antiguo tal como había sido transmitido y formalizado en su enseñanza a lo largo del Medievo. Pero no es un caso aislado. Petrarca mismo, aludido ya varias veces en estas páginas, intenta antes que Metge disminuir la importancia de la lógica aristotélica señalando que su estudio, mera palabrería, lleva a una *cognitio terminorum* en vez de a una *cognitio rerum;* y en España, Arnaldo de Vilanova y Raimundo Lulio, entre otros, formarán parte de esa reacción antiescolástica del siglo XIV que también se manifiesta en el área de la literatura como señala Di Camillo. Tras ellos, a principios del siglo XVI, la *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces* de Hernando Alonso de Herrera, impresa probablemente en Alcalá pero escrita en Salamanca en 1517, es una más de las obras[192] que nos muestran una oposición a Aristóteles de nuevo tan matizable que, para muchos investigadores, no debe interpretarse realmente como antiaristotelismo sin más. Está claro, hay que precisar de inmediato,

[189] Para todo esto, Maravall 1966, 475.

[190] Para la influencia italiana sobre la literatura catalana en esta época en general véase, entre otros, Gómez Moreno 1994, 46.

[191] Véase Di Camilo, 1976, 38, y Maravall 1966, 61.

[192] Sobre el autor y su obra véase una puesta al día en el estudio de Ruiz Castellanos 1976, 966-967. Una moderna visión de la *Breve disputa* es la realizada por Bonilla y San Martín 1920, 61-196.

que Hernando, en la obrita que nos ocupa y en otras de las suyas,[193] manifiesta que la crítica es necesaria pero no creamos que aboga por refugiarse en la independencia de criterios, en la libertad de espíritu, en la objetividad de la ciencia o en un hipotético platonismo; lo que hace es simplemente recordar que la única autoridad que él reconoce es la de los libros sagrados;[194] nadie, además, según dice taxativamente, debería ser esclavo de las autoridades científicas y por lo tanto sus personajes se declaran estudiosos de Aristóteles pero no sus esclavos y es el propio filósofo griego el que, en la *Breve disputa,* se quejará del obsecuente proceder de sus seguidores: «Veo» —nos dice Aristóteles— «que hay algunos glosadores que piensan que son […] de hacer omenaje a sus maestros y no filosofar como libres sino como esclavos defendiendo cualquiera que sea la sentencia del libro que declaran. Yo no tengo que es bueno el que a sabiendas engaña o adrede se engaña. […] Más me ofenden falsos testimonios que me levantan unos vanos que se honran conmigo y en lugar de aclarar mis textos los enfrascan y anublan con sus glosas, […] retuercen mis dichos a falsos sentidos y aun […] hay que a grand daño suyo y de sus discípulos». Sería del todo incongruente, por tanto, —escribe Ruiz Castellanos— pretender adscribir a de Herrera «en alguna escuela. Sus modelos inmediatos son Valla, Nebrija y Trapezunte pero no se priva de criticarlos. Tampoco se puede decir que sea antiaristotélico, según la expresión de Bonilla,» ya que, aunque lo critica, sin embargo lo elogia todavía más. «No es» —concluye este investigador— «contrario a Aristóteles ni a Prisciano [a quien también critica] sino contrario a sus secuaces, que "disputan por autoridades", "que en lugar de razones arrojan textos", "que se creen algo más que es razón"».[195] Escrita en versión latina y castellana, la *Breve disputa* o *Disputatio* le fue dedicada por su autor a Cisneros. Por poner otros ejemplos que ilustren la progresión en el tiempo de estas críticas en nuestra patria (y lo variado de su punto de vista), recordemos que Juan Ruiz, en el *Libro de buen amor,* se burla de la sabiduría de sus afectados contemporáneos cultos

[193] En la semblanza intelectual que del autor traza Ruiz Castellanos 1976, 972-973, pueden encontrarse diversos pasajes de sumo interés para lo que ahora nos ocupa.

[194] ¿Es esta una actitud propia de un "moderno"? Al pronto diremos que no, pero incluso aquí caben matices; no olvidemos que tampoco Petrarca, que criticó a Aristóteles, lo era realmente. Como ha escrito Koyré 1990, 11, las invectivas del poeta italiano «contra los aristotélicos, contra la lógica escolástica, su "humanismo", su "agustinianismo", no deben hacernos perder de vista lo reaccionario que es en el fondo. Combate a Aristóteles, pero ¿cómo? Es contra el pagano contra quien lanza sus ataques. Trata de acabar con su autoridad, pero es para instaurar —o reinstaurar— en su lugar la ciencia y, sobre todo, la sabiduría cristiana, la autoridad de la revelación y de los libros sagrados. Lucha contra la lógica escolástica, pero en beneficio de Cicerón y de la lógica retórica, pues si admira a Platón es por fe, por espíritu de oposición, sin conocerlo […]. Nunca una oposición» —asevera Koiré— «ha estado peor dirigida […]. Desde el punto de vista del pensamiento filosófico es una caída y un retroceso. Pero ahí está». Petrarca no quiere la lógica aristotélica porque es sutil y la filosofía profunda del estagirita le desagrada con sus tecnicismos: como un imposible eco de lo que ya hemos leído en Joseph Pérez, la opinión de Alexander Koyré, muchos años antes, resuena con claridad: «Petrarca y todo el humanismo, ¿no es en gran medida la rebelión de la simple sensatez, no en el sentido de *bona mens,* sino en el de sentido común?». Definir lo que es "moderno" no es fácil; ya lo advirtió Maravall en su estupendo libro.

[195] Ruiz Castellanos 1976, 973. Las citas de Alonso de Herrera son de la edición de su obra en Bonilla y San Martín 1920, 171-172. Véase, con la misma opinión, Fraile 1985, 248.

y que López de Ayala censura el lenguaje oscuro de letrados y teólogos. Sin embargo, para Di Camillo, de donde nos limitamos a sacar estas últimas referencias, se trata sin más de una resistencia aislada ya que, en este siglo, la lógica escolástica prevalece todavía y «oscurece a la tradición literaria basada en la claridad, la sencillez y la brevedad». En una fecha tan tardía como 1575, para dar otro ejemplo de la rica variedad de motivos y actitudes con que la crítica a Aristóteles se reviste en nuestra patria, Juan Huarte de San Juan podrá seguir diciendo en su *Examen*,[196] sin sentirse obligado a cautela alguna, que «los griegos fueron los hombres más discretos que ha habido en el mundo» y, junto con él, otros muchos autores, cada uno con su cuenta y su razón, continuarán mencionando sin tasa a Aristóteles, ajenos, al parecer, a los vendavales críticos que sobre este autor soplaban desde hacía mucho tiempo. Un ejemplo harto ilustrativo puede ser, entre otros, el caso de Fray Luis de Granada.

Pero no sigamos anticipando acontecimientos: dejemos de lado por el momento lo que a vista de pájaro se ha venido diciendo hasta aquí en torno a la actitud no poco ambigua, ecléctica, frente al aristotelismo de nuestro siglo XVI y las características de nuestro Renacimiento y, antes de terminar, hagamos hincapié con algo más de detalle esta vez en el hecho incontrovertible de que la lucha contra el aristotelismo, la escolástica o ambos, o lo que es lo mismo en muchas ocasiones, contra la *auctoritas* en general, se remontan a algo más atrás que las quejas de Bernal Metge o las de Petrarca. En un estimulante librito sobre la *intelligentsia* medieval, la "modernidad" de algunos de los intelectuales del siglo XII, un periodo bien estudiado por Charles Homer Haskins[197] como es de sobra conocido, ha sido resaltada no hace mucho por Jacques Le Goff,[198] Pedro de Blois, Bernardo de Chartres (autor que, al parecer —como acabamos de decir—, es precisamente el origen de la tan conocida imagen ya mencionada de los "enanos encaramados en los hombros de gigantes"[199] aplicada a los herederos de la tradición antigua), Juan de Salisbury y algunos más desfilan por sus páginas.[200] En concreto, podemos leer en ellas que Abelardo de Bath no dudó en afirmar que, de sus maestros árabes, aprendió «a tomar la razón como guía», en tanto que sus

---

[196] Huarte de San Juan 1977, 290 y 304.

[197] Haskins 1972 y Benson - Constable - Lanham 1982.

[198] Maravall 1983b, 29 ss.

[199] Añadamos a la literatura ya mencionada al respecto, esta vez en lo que toca a nuestro siglo XVI, el trabajo de Maravall 1983a, 96-97.

[200] Por cierto que otro de los autores que menciona Le Goff 1986, 35, a propósito de esta ilustración del siglo XII, Daniel de Morley, en un escrito dirigido al obispo de Norwich, se sirve de otro tópico conocido, este bien vivo en la tardía antigüedad; «a nosotros que nos vimos liberados místicamente del Egipto» —escribe— «el Señor nos ordenó que despojáramos a los egipcios de sus tesoros». Véase sobre él Gasti 1992, 311-329 y recordemos que, en el mismo siglo, aparece también en Bizancio, como puede verse en el elogio fúnebre a Ana Comnena, a mediados del XII, obra de Jorge Tornices, ed. Darrouzès 1970, 284. El tópico en cuestión tiene una cierta relación con el de la "bella cautiva" de *Deuteronomio* 21.10-13, que aparece también en nuestro Medievo aplicado al saber profano; véase, por ejemplo, Bravo García 1989a, 362, n. 6. Para las quejas de Juan de Salisbury sobre esa falta de respeto antes los *auctores* véase Curtius 1984, vol.I, 85.

oponentes, según el propio filósofo, se contentan, como esclavos, con seguir «la cadena de una autoridad basada en fábulas. ¿Qué otro nombre darle a la autoridad que el de cadena?».[201] Pero no se nos olvide que ya Abelardo dijo que recurría a su propio espíritu en vez de a la tradición, en otro de los gestos de desafío que contribuyeron a llenar su vida de infortunio aunque a enaltecer, sin embargo, la trágica honradez de su postura intelectual;[202] más tarde, en el siglo XIII, Gilbert de Tournai, *magister* en París, dio en decir que «los que escribieron antes que nosotros no son para nosotros señores sino que son guías», añadiendo que la verdad está abierta a todos y que todavía no ha sido alcanzada por completo;[203] ni más ni menos que lo que Vives dirá siglos más tarde. Que la rebelión contra las *auctoritates* no es siempre un ataque directo a Aristóteles es cosa que debe darse también aquí por cierta, pero igualmente lo es, como es bien sabido, que el Aristóteles del siglo XII no es el del siglo XIII. En efecto, Le Goff llama la atención,[204] entre otras cosas, sobre el hecho de que un filósofo como Alberto Magno, opuesto a la doctrina de la "doble verdad" averroista, exprese con toda claridad la idea de que si Aristóteles era hombre, y no Dios, entonces forzosamente pudo equivocarse tal como nosotros; un tema que, como ya se ha anticipado en estas páginas, ha sido detenidamente investigado en fecha reciente por Bianchi. En efecto, toma en consideración este último investigador como precedentes, junto a un trabajo de Edward P. Mahoney[205] otros muchos estudios en los que se ponen en claro la sustancia de las críticas que, durante los siglos XIII y XIV, se hicieron contra el estagirita; aparte de ello, tras remontarse a las opiniones de Petrarca en su *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), donde se critica a Aristóteles desde un punto de vista moral y religioso[206] que, más tarde, Valla y Ramus trasladarán a la lógica y luego otros llevarán al terreno de la física, Bianchi se extiende sobre la historia del tópico del error humano del hombre que fue Aristóteles, ya iniciado casi formalmente en Petrarca, comentando textos de Diderot y D'Alembert, Malebranche, Leibniz, Francis Bacon, Galileo, Gassendi, Pico, Agrícola, Cardano, Sánchez, Pomponazzi y otros. Este *topos,* concluye, se ha ido cristalizando en su opinión, tanto en su contenido teórico como en su forma literaria, bajo un doble impulso: «da un lato la preoccupazione che certi entusiasmi filosofici si risolvessero in vere e proprie forme di idolatria, inaccettabili se non altro per motivi religiosi; dall'altro l'influsso dei classici greci e latini che, da Euripide a Senofane, da Cicerone al già ricordato Quintiliano, avevano indicato nell'errare una delle

[201] Le Goff 1986, 6 y 30.

[202] Le Goff 1986, 49. Hemos releído con gusto lo que sobre este atormentado personaje, «not a great character, aside from his intellect», o, mejor dicho, sobre «the heart of Heloise», escribió Taylor 1919, 29-54.

[203] Le Goff 1986, 91.

[204] Le Goff 1986, 108.

[205] Malioney 1988.

[206] «*Credo hercle*» —es la opinión de Petrarca: véase Bianchi 1994a, 521— «*nec dubito, illum* [Aristóteles] *non in rebus tantum parvis, quarum parvus et minime periculosus est error, sed in maximis et spectantibus ad salutis summam aberrasse tuta, ut aiunt, via*».

condizioni distintive dell'umana esistenza».[207] Al fin y a la postre —si es que esta explicación acierta— va a resultar que un viejo *topos* se remonta a otro todavía más viejo; de todas maneras, los cambios sociológicos experimentados en el paso de la Edad Media al Renacimiento, a los que ya nos hemos referido con cierta detención, tal vez hayan tenido también su influencia en el robustecimiento de una actitud contestataria ante las *auctoritates,* sea cual sea el origen medieval de esta.

Es hora ya de terminar; a lo largo de esta exposición, ha sido nuestro deseo poner en claro que, pese a los cambios de perspectiva que tienen lugar en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento —y no sólo en España—, se mantiene sin embargo, en buena parte, la unión entre ambos periodos o, lo que es lo mismo, no nos es posible concebir el segundo como totalmente independiente del primero; al mismo tiempo se nos ofrece la posibilidad de intentar explicar algunos de esos cambios en función de los precedentes medievales —salvadas las cautelas de que Kristeller hablaba— y postular también (o aceptar cuando es evidente) que parece haber existido un cierto eclecticismo, una cierta «convivencia de dos mundos y dos épocas que por distintas se suelen considerar irreconciliables», tal como ha afirmado Salinas Espinosa más arriba refiriéndose en concreto a nuestra realidad hispana. La historia del largo debate en torno a Aristóteles, sus obras y sus doctrinas, una discusión que tanto espacio ocupó desde mediados del siglo XIV a finales del XVI y fue anticipada por autores aún más antiguos, todavía no se ha escrito por completo;[208] estas páginas no pretenden desde luego escribirla sino que se limitan a preludiar, con su análisis de algunos aspectos de interés, generales (y particulares), las modestas consideraciones sobre la pervivencia del aristotelismo en autores de nuestro siglo XVI que habrán de seguir.

[207] Bianchi 1994a, 522: remite este investigador para su segunda conclusión a la obra de Otto 1962, 165, *s.v. "homo", "humanus*".

[208] Vasoli 1986, 87; véase Bianchi 1994a, 513, n. 7.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras y revistas citadas abreviadamente

AnBoll = Analecta Bollandiana
AnTard = Antiquité Tardive
BMGS = Byzantine and Modern Greek Studies
BSl = Byzantinoslavica
Byz = Byzantion
Byz.Forsch. = Byzantinische Forschungen
BZ = Byzantinische Zeitschrift
CFBH = Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CFC = Cuadernos de Filología Clásica
CISAM = Centro italiano di studi sull'alto medioevo
CLA = A.E. Lowe, *Codices latini antiquiores,* Oxford 1937-71, 11 vols.
DOP = Dumbarton Oaks Papers
Du Cange = Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis,* Lyon 1688.
EEBS = Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών
GRBS = Greek, Roman and Byzantine Studies
JÖB = Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik
NE = Νέος Ἑλληνομνήμων
ODB = A. P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium,* New York - Oxford 1991, 3 vols.
OCP = Orientalia christiana periodica
PL = Patrologia Latina
PG = Patrologia Graeca
QUCC = Quaderni Urbinati di Cultura Classica
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum
REB = Revue des études byzantines
REG = Revue des études grecques
RFIC = Rivista di Filologia e Istruzione Classica
RSBN = Rivista di studi bizantini e neoellenici
SG = Siculorum Gymnasium
SIFC = Studi italiani di filologia classica
TM = Travaux et Mémoires
ZPE = Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik
ZRVI = Zvornik Radova Vizantoloskog Instituta
VV = Vizantiskij Vremennik

2. Referencias bibliográficas

Se incluyen únicamente las ediciones consultadas por el autor, que en ocasiones son traducciones (fundamentalmente españolas o italianas) de originales en otras lenguas, cuyo año y lugar de edición no consignamos tanto para ahorrar espacio como por la facilidad de obtener estos datos a través de los modernos catálogos electrónicos en la red. Hemos intentado consignar las fechas de las primeras ediciones del libro referido por el autor, que con frecuencia indicaba la fecha de la última reimpresión para facilitar su acceso al lector, pero somos conscientes de que en algún caso esto puede haber supuesto un cambio de paginación con respecto a la indicación contenida en el texto del artículo, por lo que pedimos de antemano disculpas. Solo en unos pocos casos hemos mantenido la fecha original de las segundas ediciones.

Abadal i de Vinyals R. d' (1960), *Del reino de Tolosa al reino de Toledo,* Madrid.

Abellán J. L. (1976), *El Erasmismo español. Una historia de la otra España,* Madrid.

— (1979), *Historia crítica del pensamiento español,* vol. II: *La Edad de Oro,* Madrid.

Acosta V. (1996), *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, Caracas.

Adanes F.A. (1938), *The birth and development of the geological sciences,* New York.

Adler M.N. (1907), *The itinerary of Benjamin of Tudela. Critical text, translation and commentary*, London.

Adler W. (1989), *Time inmemorial: Archaic history and its sources in Christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus,* Washington DC.

Aertsen J.A. (1995), "Tendencies and perspectives in the study of medieval philosophy", en J. Hamesse (ed.), *Bilan et Perspectives des études médiévales en Europe (Actes du premier Congrès européen d'Études Médiévales. Spoleto 1993),* Louvaine la Neuve, 109-116.

Agati M.L. (1985), "Il cod. Vat. gr. 2166. Per uno studio dello scriptorium di Efrem", *Studi di Filologia Bizantina* 3, 9-12.

Agricola R. (1558), *De inventione dialectica libri omnes integri et recogniti…*, Venezia.

Aherne C.M. (1966), "Late Visigothic bishops, their schools and the transmission of culture", *Traditio* 22, 435-444.

Ahrweiler H. (1967), "Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète", *TM* 2, 393-404.

— (1975), *L'idéologie politique de l'Empire byzantin,* Paris.

Aínsa F. (2004), "El viaje como trasgresión y descubrimiento. De la Edad de Oro a la vivencia de América", en Peñate Rivero 2004, 45-70.

Alberigo G. (ed.) (1993), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca 1993.

Albert M. *et alii* (1993), *Christianismes orientaux. Introduccion à l'étude des langues et des littératures*, Paris.

Alcina J.F. - Rico F. (1991), "Temas y problemas del Renacimiento español", en Rico F. (ed.), *Historia y crítica de la literatura española*, vol. II/1 Primer suplemento, Barcelona, 5-25.

Aldema J.A. de (1966), "Historia y balance de la investigación sobre homilías pseudochrysostómicas impresas", *Texte und Untersuchungen* 92, 117-132.

Alexander P.J. (1962), "The strengh of Empire and Capital as seen through Byzantine eyes", *Speculum* 37, 339-357 (recogido en Alexander 1978).

— (1978), *Religion and political history and thought in the Byzantine Empire. Collected Studies,* London.

— (1985), *The Byzantine apocalyptic tradition, edited with an introduction by D. de F. Abrahamse,* Berkeley - Los Angeles - London.

Alexandrescu-Dersca M.M. (1942), *La campagne de Timur en Anatolie,* Bucuresti.
Allard A. (1983), "Les scolies aux arithmétiques de Diophante d'Alexandrie dans le Matritensis Bibl. Nat. 4678 et les Vaticani gr. 191 et 304", *Byz* 53, 682-710.
Allen T.W. (1893), "Paleographica III. A group of ninth-century Greek manuscripts", *Journal of Philology* 21, 47-54.
Allen R. (ed.) (2004), *Eastward bound. Travel and travellers 1050-1550,* Manchester - New York.
Almarcegui Elduayen P. (2005), "El descubrimiento del Islam en los viajeros ilustrados europeos", en Romero Tobar - Almarcegui Elduayen 2005, 104-128.
Altaner B. (1934), "Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 53, 436-493.
Álvarez Rodríguez A. (1983), *Las vidas de hombres ilustres: nos. 70, 71, 72 de la Biblioteca Nacional de París. Edición y estudio,* Madrid, 2 vols.
Anastasi R. (1968), *Incerti auctoris* Φιλοπάτρις ἢ Διδασκόμενος, Messina 1968.
— (1969), "Il *canzoniere* di Giovanni di Euchaita", *SG* 22, 109-144.
— (1971), *Incerti auctoris* Χαρίδημος ἢ περὶ κάλλους, Bologna.
— (1979), "L'Università a Bisanzio nell' XI secolo", *SG* 32 (1979) 351-378.
Anastos M.V. (1966), "Some aspects of Byzantine influence on Latin thought in the twelfth century", en M. Clagett - G. Post - R. Reynolds, *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society,* Madison (Wisconsin), 131-138 (recogido en Anastos 1979).
— (1952), "Pletho, Strabo and Columbus", en *Mélanges Henri Grégoire,* vol. IV (= Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 12), Bruxelles, 1-18 (recogido en Anastos 1979).
— (1979), *Studies in Byzantine Intellectual History,* London.
Andrea A.J. (2000), *Contemporary sources for the Fourth Crusade,* Leiden.
Andrés M. (1976), *La teología española en el siglo XVI,* vol. I, Madrid.
Andrés G. de (1965-67), *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial,* vols. II-III, Madrid.
Andrés G. de - Irigoin J. - Hörandner W. (1974), "Johannes Katrares und seine dramatisch-poetische Produktion", *JÖB* 23, 201-214.
Angold M. (1975), *A Byzantine government in exile: Government and society under the Laskarids of Nicaea, 1204-1261*, Oxford.
— (2002), "The decline of Byzantium seen through the eyes of western travellers", en Macrides 2002, 213-232.
— (2003), *The Fourth Crusade. Event and context*, London.
Antoniadou E.M. (1907), Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας, Athina.
Arberry A.J. (1970), "Mysticism", en P.M. Holt - A.K.S. Lambton - B. Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam.* vol. 2B: *Islamic Society and Civilization*, Cambridge.
Arco Macrì M. (1982), "Per una tradizione manoscritta dei Miscellanea di Teodoro Metochites", *JÖB* 32.4, 49-64.
— (1983), "Alcune citazioni pindariche in Teodoro Metochites", *Studi bizantini e neogreci* 7, 490-504.
Arens H. (1975), *La lingüística. Sus textos y su evolución desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid.
Arnaldi G. (1967), "Anastasio bibliotecario", en *Dizionario biografico degli Italiani,* vol. III, Roma, 25-37.
Asher A. (1841), *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela,* vol. I: *Text, bibliography and translation,* New York.
Atiya A.S. (1934), *The Crusade of Nicopolis,* London.

— (1938), *The Crusades in the later Middle Ages,* London.
Attridge H. (1985), "Fragments of Pseudo-Greek poets (third to second century B.C.)", en J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament. Pseudoepigrapha. Expansions of the «Old Testament» and legends. Wisdom and philosopical literature,* vol. II, New York, 821-830.
Auzépy M.-F. (1995), "Les déplacements de l'empereur dans la ville et ses environs (VIIIe-Xe siècles)", en Mango - Dagron 1995, 359-366.
Auzépy M.F. (2003), "Un modèle iconoclaste pour le Psautier Chludov?", en Avramea *et alii* 2003, 11-29.
Averbe-Chaux R. (1973), *El conde Lucanor. Material tradicional y originalidad creadora,* Madrid.
Averincev S. (1988), *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina,* Bologna.
Avramea A. *et alii* (2003) (eds.), *Byzantium. State and society. In memory of Nikos Oikonomides,* Athina.
Axtell J. (1977), "Who invented Scalping?", *American Heritage* 28 (1977) 96-99.
Axtell J - Sturtevant W.C. (1980), "The Unkindest Cut, or Who invented Scalping?", *William and Mary Quarterly* 37, 451-472.
Ayala Martínez C. de. (2004), *Las Cruzadas,* Madrid.
Ayensa E. (2003), "'Volverá a ser nuestra'. La caída de Constantinopla y su recuerdo en la tradición popular griega", en Bádenas de la Peña - Pérez Martín 2003, 351-393.
Babut D. (1985), "Sur la notion d'imitation dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique", *REG* 98, 72-92.
Bacon F. (1965), *A Selection of his Works, ed. S. Warhaft,* New York.
Bádenas de la Peña P. (1998), "La légende de Florinda la Byzantine. À propos du roman de René de Segonzac. Une vision colonialiste de l'histoire", en E. Konstantinou (ed.), *Byzantinische Stoffe und Motive in der europäischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts,* Frankfurt am Main, 15-36.
Bádenas de la Peña P. - Pérez Martín I. (2003) (eds.), *Constantinopla 1453. Mitos y realidades,* Madrid.
Balard M. (1978), *La Romanie génoise (XIIe-début du XVe siècle),* Roma.
— (1991), "L'organisation des colonies étrangères dans l'empire byzantin (XIIe-XVe siècle)", en V. Kravari *et alii* (eds.), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin,* Paris, 261-276.
— (1995), "Constantinople vue par les témoins du siège du 1453", en Mango - Dagron 1995, 169-180.
— (2003), "Les Catalans dans l'Outre-Mer génois aux XIIIe-XIVe siècles", en T. Ferrer i Mallol (ed.), *Els catalans a la Mediterrània oriental a l'edat mitjana (XI Jornades de l'Institut d'Estudis Catalans. Secció històrico-arqueològica),* Barcelona, 104-107.
Baldwin B. (1980), "Priscus of Panium", *Byz* 50, 18-61.
— (1982), "The language and style of some anonymous Byzantine epigrams", *Byz* 52, 5-23.
— (1984a), *Studies on Late Roman and Byzantine history, literature and language,* Amsterdam.
— (1984b), "The Authorship of the Timarion", *BZ* 77, 233-237
— (1986), "Byzantine drama: was there any?", en *The 17th International Byzantine Congress. Abstracts of Short Papers,* Washington DC, 20-21.
Barber R. (1995), *Greece (Blue Guide)*, London - New York.
Bardy G. (1934-35), "L'église et l'enseignement au IVe siècle", *Revue de Sciences Religieuses* 14, 525-549 y 15, 1-27.
Barker J.W. (1969), *Manuel II Palaeologus (1391-1425). A study in late Byzantine statesmanship,* New Brunswick (NJ).
Barlow C.W. (1950) (ed.), *Martini episcopi Bracarensis, Opera omnia,* New Haven.

Baron H. (1955), *The crisis of the Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in a age of classicism and tyranny*, Princeton (NJ).
— (1959), "La *querelle* of the ancients and the moderns as a problem for Renaissance scholarship", *Journal of the History of Ideas* 20 (1959) 3-22 (recogido en Baron 1993).
— (1968), "Imitation, rhetoric, and quattrocento thought in Bruni's laudatio", en H. Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni,* Chicago, 151-171.
— (1993), *En busca del Humanismo cívico,* México.
Baron H. - Murphy J.J. (1983), *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento,* Napoli.
Baron S.W. *et alii* (1975), *Economic history of the Jews*, New York.
Bartelink G.J.M. (1970), "Homerismen in Nikolaos Mesarites' Beschreibung der Apostelkirche in Konstantinopel", *BZ* 70, 306-309.
— (1982), "Die literarische Gattung der *Vita Antonii*. Struktur und Motive", *Vigiliae Christianae* 36, 38-62.
Basilikopulou-Ioannidou A. (1971-72), *Ἡ ἀναγέννησις τῶν γραμμάτων κατὰ τὸν ιβ' αἰῶνα εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ ὁ Ὅμηρος*, Athina.
Bataillon M. (1966), *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI,* México.
— (1983), "Sobre el humanismo del Doctor Laguna. Dos libritos latinos de 1543", recogido en M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo,* Barcelona, 2ª ed., 286-326.
Baynes N.H. (1949), "The supernatural defenders of Constantinople", *AnBoll* 67, 165-177 (recogido en Baynes 1974, 240-260).
— (1971), *L'Impero bizantino,* Firenze.
— (1974), *Byzantine studies and other essays,* Westport (Connecticut).
Baynes N.H. - Moss H.St.L.B. (1961) (eds.), *Byzantium. An introduction to East Roman civilisation*, Oxford.
Beaton R. - Roueché Ch. (1993) (eds.), *The making of Byzantine history. Studies dedicated to D. M. Nicol on his seventieth birthday,* London.
Beck H.-G. (1952), *Theodoros Metochites*, München.
— (1968), "Intellectual life in the Late Byzantine church", en H. Jedin - J. Dolan (eds.), *From High Middle Ages to the eve of the Reformation* (Handbook of Church History), New York, vol. IV, 505-512.
— (1971), *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur,* München.
— (1974), *Das literarische Schaffen der Byzantiner* (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse österr. Akademie der Wissenschaften 294/4), Wien.
— (1977a), *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich,* München (1ª ed. 1959).
— (1977b), *Byzantinistik Heute,* Berlin.
— (1981), *Il millennio bizantino,* Roma.
Beckby H. (1975), *Die griechischen Bukoliker, Teokrit - Moschus - Bion,* Meisenheim an Glan 1975.
Beckingham F. - Hamilton B. (1996) (eds.), *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*, Aldershot.
Béguelin Argimón V. (2004), "Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV", en Peñate Rivero 2004, 87-99.
Beltrán R. (1991), "Los libros de viajes medievales castellanos. Introducción al panorama crítico actual: ¿cuántos libros de viajes medievales castellanos?", en *Los libros de viajes en el mundo románico* (Anejo I de Revista de Filologia Románica), Madrid, 121-165.
— (2002) (ed.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: Literatura de viajes en el mundo románico*, Valencia.

Bendal S. - Morrisson C. (2003), "Protecting horses in Byzantium. A bronze plaque from the Armamenton, a branding iron and a horse brass", en Avramea *et alii* 2003, 31-49.
Benedicty R. (1964), "Die historische Authentizität eines Berichtes des Priskos. Zur Frage der historiographischen Novellisierung in der frühbyzantinischen Geschichtsliteratur", *JÖBG* 13, 1-8.
Benito A. (2002), "El viaje literario de las amazonas: desde las *Estorias* de Alfonso X a las crónicas de América", en Beltrán 2002, 245-258.
Benjamin S. (1995), *The world of Benjamin of Tudela. A medieval Mediterranean travelogue*, Madison (Wisconsin).
Benson R.L. - Constable G. - Lanham C.D. (eds.) (1982), *Renaissance and Renewal in the twelfth century,* Cambridge (Mass.).
Berchet J.-Cl. (1985), *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX siècle*, Paris.
Berger A. (1982), *Das Bad in der byzantinischen Zeit,* München.
— (1988), *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Bonn.
— (2002), "Sightseeing in Constantinople: Arab travellers, c. 900-1300", en Macrides 2002, 179-191.
Bernardi J. (1984), "Grégoire de Nazianze et le poète comique Anaxilas», *Pallas* 31, 157-161.
Berschin W. (1969-70), "Abendland und Byzanz III. Literatur und Sprache. A. Literatur. Griechisches im lateinischen Mittelalter", en *Reallexikon der Byzantinistik,* Amsterdam, fasc. 3-4, cols. 227-303.
— (1980), *Griechisch-lateinisches Mittelalter von Hieronymus zu Nikolaus von Kues,* Bern - München.
— (1984), "Elementi greci nella cultura letteraria medievali", *Aevum* 58, 118-142.
— (1989), *Medioevo greco-latino da Gerolamo a Niccolò Cusano,* Napoli.
Bertoli B. - Niero A. (1987), *The mosaics of St. Mark's. A biblical Itinerary*, Milano.
Beyer H.-V. (1981), "Der Heilige Berg in der byzantinischen Literatur I", *JÖB* 30, 171-205.
Bianchi L. (1994a), "Aristotele fu un nonio e pote errare: sulle origini medievali della critica al principio di autorità", en Bianchi 1994.
— (1994b) (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di E. Randi,* Louvain la Neuve, 509-533.
Bibikov M.V. (1983), "Problems of medieval historical approach (based on materials of Byzantine historiography)", *Macedonian Studies* 1, 41-55.
Bidez J. (1924), *L'empereur Julien. Œuvres complètes,* vol. I.2: *Lettres et fragments*, Paris.
Billanovich G. (1971), "I primi umanisti e l'Antichità classica", en Bolgar R.R. (ed.), *Classical Influences,* Cambridge, 57-66.
Bishoff B. (1981), *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte,* Stuttgart.
Blake Tyrrell W.M. (1989), *Amazons. A study in Athenian mythmaking,* Baltimore - London.
Blanco White J.M. (1977), *Cartas de España, introducción de Vicente Llorens; traducción y notas de Antonio Garnica*, Madrid 1977^{2}.
Blüher K.A. (1983), *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII,* Madrid.
Blumenkranz B. (1960), *Les Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris - La Haye.
Boas G. (1973), "Macrocosm and microcosm", en Ph. Wiener (ed.), *Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas,* vol. III, New York, 126-131.
Böhlig G. (1973), *Ioannis Cameniatae de expugnatione Thessalonicae,* Berlin.

Boissonade J.Fr. (1829-33), *Anecdota graeca e codicibus regiis*, Paris.
Bolgar R.R. (1954), *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge.
— (1983), "El legado griego", en M.I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, 435-476.
Bompaire J. (1966), "La ville de Constantinople vue à travers du *Livre des Cérémoines*", en D. Poirion, *Jerusalem, Rome, Constantinople: l'image et le mythe de la cité au Moyen Âge*, Paris, 235-247.
— (1987), "Les préambules d'actes byzantins, XIIe et XIIIe siècles (1118-1261)", *Byz.Forsch.* 12, 81-99.
Bonilla y San Martín A. (1903), *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento,* Madrid.
— (1920), "Un antiaristotélico del Renacimiento, Hernando Alonso de Herrera y su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*", *Revue Hispanique* 117, 61-196.
Botfield B. (1861), *Prefaces to the first editions of the Greek and Roman classics and of the Sacred Scriptures,* Cambridge.
Botsis P.A. (s.a.), *Qu'est-ce que l'Orthodoxie? (Brève explication de l'essence de l'Orthodoxie et des différences entre les Églises),* Athina.
Boularand (1962), "L'argument patristique au concile de Florence dans la question de la procession du Saint-Esprit", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 63, 161-199.
Bowen J. (1985), *Historia de la educación occidental,* vol. I: *El mundo antiguo. Oriente próximo. Mediterráneo 2000 a.C.-1054 d.C.,* Barcelona.
Bowman S.B. (1985), *The Jews of Byzantium: 1204-1453,* Jacksonville.
Bowra C.M. (1961), *Greek lyric poetry from Alcman to Simonides,* Oxford.
Bozoky E. (1996), "Voyage de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux", en *Voyages et voyageurs au Moyen Âge (XXVIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur, Limoges-Aubazine… 1995)*, Paris, 267-280.
Brambillasca G. (1965), "Prospettive di studio su opere di S. Tommaso tradotte in greco", *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 57, 403-419.
Braunfels W. (1954), *Die heilige Dreifaltigkeit,* Düsseldorf.
Bray III G.A. (1998), "Scalping during the French and Indian war", *The Early America Review* 2.3.
Bravo García A. (1975), "Apiano en España: Notas críticas", *Cuadernos bibliográficos,* 32, 1-11.
— (1977), "Sobre las traducciones de Plutarco y de Quinto Curcio Rufo hechas por Pier Candido Decembrio y su fortuna en España", *CFC,* 12, 143-185.
— (1983a), "La Constantinopla que vieron R. González de Clavijo y Pero Tafur: Los monasterios", *Erytheia* 3, 39-47. [**reimpreso en I.2 en el presente volumen**]
— (1983b), "La paleografía griega y los manuscritos de las bibliotecas españolas en los últimos años: *acta atque agenda*", en *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos,* vol. I: *Ponencias*, Madrid, 203-225.
— (1983c), "Concerning the Manuscript entitled Escorialensis Ω.III.2 (535) and its Scribes", *Macedonian Studies* 1, 2-6.
— (1983d), "El Matritensis BN 4636 (N 115), ff. 109-119v del *Ion* platónico: un estudio codicológico, paleográfico y critico. I", *Revista del Colegio Universitario de Ciudad Real (Cuaderno de Filología)* 2, 3-44.
— (1984a), "La paleografía griega hoy", en A. Martínez Díez (ed.), *Actualización científica en Filología griega,* Madrid, 1-64.
— (1984b), "Una ojeada a la codicología griega", en A. Martínez Díez (ed.), *Actualización científica en Filología griega,* Madrid, 65-79.
— (1984c), "El Matritensis BN 4636 (N 115), ff. 109-119v del *Ion* platónico: un estudio codicológico, paleográfico y critico. II", *Faventia* 6, 33-78.

— (1984d), "Dos traducciones de Agapeto impresas en el siglo XVI", *Revista de Filología Románica* 2, 225-232.
— (1984e), "La Crónica de los Gattilusios y otras cuestiones de historia bizantina en la *Embajada a Tamorlán*", *Estudios Clásicos* 88, 27-37. [**reimpreso en I.3 en el presente volumen**]
— (1984f), "La interpretación de los sueños en Bizancio", *Erytheia* 5, 63-82.
— (1985), "Aretas, semblanza de un erudito bizantino", *Erytheia* 6, 241-254.
— (1986), "Documentos greco-bizantinos conservados en España (I)", *Erytheia* 7, 63-98.
— (1988a), "La calma que precede a la tormenta. El concilio de Florencia y su papel en la transmisión de los textos clásicos", en I. Rodríguez Alfageme (ed.), *Los clásicos como pretexto,* Madrid, 47-67. [**reimpreso en II.3 en el presente volumen**]
— (1988b), "Orden humano y orden divino: la realeza en el mundo bizantino", en J.M. Candau *et alii* (eds.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad,* Madrid, 207-240.
— (1989a), "Aspectos de la cultura griega en la Península Ibérica durante la Edad Media", *Euphrosyne* 17, 324-383. [**reimpreso en III.1 en el presente volumen**]
— (1989b), "La poesía griega en Bizancio; su recepción y conservación", *Revista de Filología Románica* 6, 277-324. [reimpreso en II.2 en el presente volumen]
— (1991a), "Los *Parva naturalia* en el Aristotelismo español: Alonso de Freylas y sus opiniones sobre la adivinación por medio de los sueños", en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo* (*Simposio de la Universidad de Murcia, 1985*), Murcia, 51-78.
— (1991b), "Los textos griegos en la alta Edad Media: Notas sobre las copias y traducciones hechas en Italia", *Excerpta Philologica* 1, 69-92.
— (1992a), "*In circuitu impii ambulant.* El tiempo en la historia, la religión y la herejía", en F.-J. Lomas - F. Devís (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados,* Cádiz, 13-56.
— (1992b), "La tradición directa de los autores antiguos en época bizantina", en O. Pecere (ed.), *Itinerari dei testi antichi,* Roma 1992, 7-27. [**reimpreso en II.1 en el presente volumen**]
— (1994a), "El héroe bizantino", *Cuadernos del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de la Laguna,* 1, 101-142.
— (1994b), "Emperadores bizantinos en tierras de Occidente", *Βυζαντιακά* 14 (1994) 109-139. [**reimpreso en I.4 en el presente volumen**]
— (1996a), "Bizancio y Occidente en el espejo de la confrontación religiosa", en A. Pérez Jiménez - G. Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo* (Mediterranea 2), Madrid, 157-213. [**reimpreso en III.2 en el presente volumen**]
— (1996b), "Sobre el griego en la teoría lingüística del Renacimiento español", en J.M. Egea - J. Alonso (eds.), *Prosa y verso en griego medieval. Rapports of the International Congress "Neograeca Medii Aevi III". Vitoria 1994*, Amsterdam, 105-109.
— (1996c), "El diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (ss. IV-VII)", en *El diablo en el monasterio. Actas del VIII Seminario sobre Historia del Monacato (1-4 de agosto de 1994)* (Codex Aquilarensis 11), Aguilar de Campóo (Palencia), 33-68.
— (1996d), "Bizancio y el Renacimiento", en F.L. Lisi y Bereterbide *et alii* (eds.), *Didáctica del griego y de la cultura clásica*, Madrid 1996, 127-144. [**reimpreso en II.4 en el presente volumen**]
— (1997a), *Bizancio. Perfiles de un Imperio*, Madrid.
— (1997b), "Constantinopla, de lo visto a lo imaginado", en V. Cristóbal - J. de la Villa (eds.), *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, 187-229. [**reimpreso en I.1 en el presente volumen**]

— (1997c), "Aristóteles en la España del siglo XVI: Antecedentes, alcance y matices de su influencia", *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997) 203-249. [**reimpreso en III.4 en el presente volumen**]
— (1998), "Tradición clásica, Humanismo y Ciencia moderna", en L. Gil - M. Martínez Pastor - R.Mª. Aguilar (eds.), *Corolla Complvtensis in memoriam Josephi S. de la Vega contexta*, Madrid, 617-628.
— (1999a), "Manzanas rojas y granadas", en *Τῆς φιλίης τάδε δῶρα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, 561-572.
— (1999b), "Bizancio y España. Hitos en una relación de siglos", en A.N. Zahareas - Y. Andreadis (eds.), *Grecia en España. España en Grecia. Hacia una historia de la cultura mediterránea. Primer Congreso internacional. Atenas, Grecia… 1996*, Madrid, 45-56.
— (1999c), "Una frontera no es sólo política: Bizancio y el Islam", en S. Montero (ed.), *Fronteras religiosas entre Roma, Bizancio, Damasco y Toledo (siglos V-VIII)* (Cuadernos de Revista de ciencias de las religiones 2), Madrid, 65-96.
— (2002a), "Sobre un tipo de texto muy común en los manuscritos antiguos y medievales: las Voces animales", *Estudios Clásicos* 121, 87-93.
— (2002b), "La España visigoda y el mundo bizantino: aspectos culturales y teológicos", en M. Cortés Arrese (ed.), *Toledo y Bizancio,* Cuenca 2002, 123-165. [**reimpreso en III.3 en el presente volumen**]
— (2003a), "Viaje y prejuicio: Bizantinos, turcos y judíos de la Constantinopla medieval y el Estambul moderno vistos por españoles", en J.M. Nieto Ibáñez (ed.), *Lógos Hellenikós. Homenaje al Profesor Gaspar Morocho,* vol. II, León, 619-672.
— (2003b), "Fin del mundo y fin de Constantinopla en las fuentes griegas", en Bádenas de la Peña - Pérez Martín 2003, 75-148.
— (2003c), "El Partenón y la Edad Media griega", en F. Rodríguez Adrados - J. Rodríguez Somolinos (eds.), *El Partenón en los orígenes de Europa*, Madrid, 119-177.
— (2004), "La imagen de Bizancio en los viajeros medievales españoles. Notas para un nuevo comentario a sus relatos (I)", en I. Pérez Martín - P. Bádenas de la Peña (eds.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid 2004, 381-436. [**reimpreso en I.5 en el presente volumen**]
— (2006), "Prejuicios antes y después de la caída: sobre el asentamiento de los judíos en Constantinopla", en E. Motos Guirao - M. Morfakidis Filactós (eds.), *Constantinopla. 550 años de su caída,* Granada 2006, vol. III: *Constantinopla otomana,* 307-311.
— (2007), "Viejo y nuevo sobre los viajeros a y desde Bizancio", en M. Cortés Arrese (ed.), *Caminos de Bizancio,* Cuenca 2007, 13-46. [**reimpreso en I.6 en el presente volumen**]
Bravo García A. - Álvarez Arza M.J. (1988), "La civilización bizantina de los siglos XI y XII: Notas para un debate todavía abierto", *Erytheia* 9, 77-132.
Bréhier L. (1970), *Le monde byzantin. La civilization byzantine*, Paris, 2ª ed.
Bremmer J. (1993), "Walking, standing, and sitting in ancient Greek culture", en J. Bremmer - H. Roodenburg (eds.), *A cultural history of gesture from Antiquity to the present day,* Cambridge, 15-35.
— (1999), "Chistes, humoristas y libros de chistes en la antigua Grecia", en J. Bremmer - H. Roodenburg (eds.), *Una historia cultural del humor*, Madrid.
Brennan B.R. (1985), "Athanasius' *Vita Antonii*. A sociological introduction", *Vigiliae Christianae* 39, 209-227.
Brinkbäumer K. - Höges C. (2006), *El último viaje de Cristóbal Colón, prólogo de Concepción Varela*, Barcelona.
Brooke T.H. (1991), *Science and religion. Some historical perspectives*, Cambridge.
Brotton J. (2002), *The Renaissance Bazaar. From the Silk Road to Michelangelo*, Oxford.

Brown P. (1969), "A significant sixteenth-century use of the word 'umanista'", *Modern Language Review* 64 (1969) 567-575.
— (1982), *Society and the Holy in Late Antiquity*, London.
— (1985), *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive,* Paris.
Browning R. (1953), "A Byzantine Treatise on Tragedy", en *Geras. Studies presented to George Thomson,* Praha, 67-81 (recogido en Browning 1977).
— (1954), "The correspondence of a tenth century Byzantine scholar", *Byz* 24, 397-452 (recogido en Browning 1977).
— (1960a), *"Recentiores non deteriores*", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 7, 11-21 (recogido en Harlfinger 1980a, 259-275).
— (1960b), "An unnoticed fragment of Sappho?", *Classical Review* 10, 192-193 (recogido en Browning 1977).
— (1962-63), "The Patriarchal School at Constantinople in the twelfth century", *Byz* 32, 167-201 y 33, 11-40 (recogidos en Browning 1977).
— (1963), "An unpublished corpus of Byzantine poems", *Byz* 33, 289-316 (recogido en Browning 1977).
— (1966), *Notes on Byzantine prooimia,* Wien.
— (1968), "Ignace le Diacre et la tragédie classique à Byzance", *REG* 80, 401-410 (recogido en Browning 1977).
— (1975a), "Enlightenment and repression in Byzantium in the eleventh and twelfth centuries", *Past and Present* 69, 3-23 (recogido en Browning 1977).
— (1975b), "Homer in Byzantium", *Viator* 8, 15-33 (recogido en Browning 1977).
— (1977), *Studies on Byzantine history, literature and education,* London.
— (1978), "Literacy in the Byzantine world", *BMGS* 4, 39-54.
Brubaker L. (1999), *Vision and meaning in ninth-century Byzantium. Image as exegesis in the homilies of Gregory of Nazianzus,* Cambridge.
Buchheit V. (1956), "Homer bei Methodios von Olympos", *Rheinisches Museum* 99, 17-36.
Buck A. (1976), *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance,* Berlin.
— (1981), "Die antiken Autoren aus der Sicht Dantes und Petrarcas", en A. Buck (ed.), *Die Rezeption der Antike. Zum Problem der Kontinuität zwischen Mittelalter und Renaissance,* Hamburg, 9-22.
Budge E.A.W. (1932), *The chronography of Bar Hebraeus*, London.
Bullough D.A. (1991), *Carolingian Renewal: Sources and heritage,* Manchester - New York.
Buono O. del - Vecchi P. de (1974), *La obra pictórica completa de Piero della Francesca,* Barcelona - Madrid 1974.
Burckhardt J. (1945a), *The civilization of the Renaissance. An essay*, London.
— (1945b), *Del Paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande,* México.
— (1985), *La cultura del Renacimiento*, Barcelona.
Burdach K. (1986), *Riforma, Rinascimento, Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola modeme,* Firenze.
Burke P. (1992), "The Renaissance", en K.J. Dover (ed.), *Perceptions of the Ancient Greeks,* Oxford, 128-146.
— (1993), *El Renacimiento,* Barcelona.
Bury J. B. (1912), *A History of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I., A.D. 802-867*, London.
Buytaert E.M. (1955), *Saint John Damascene, De fide ortodoxa, Version of Burgundio and Cerbanus,* New York.
Calixtus G. y F. (1744) (eds.), *Beniamini Tudelensis itinerarium ex versione Benedicti Ariae Montani […],* Leipzig 1744 (reimpr. Bologna 1967).

Callari L. (1940-41), "Contributo allo studio della versione di Burgundio Pisano del *De orthodoxa fide* di Giovanni Damasceno", *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 100, 197-246.
Cameron Al. (1976), *Circus factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium,* Oxford.
Cameron Av. (1970), *Agathias,* Oxford.
— (1982), "Byzantine Africa: The literary evidence", en J.H. Humphrey (ed.), *Excavations at Carthage,* Ann Arbor (Mich.) 1982, 1-51.
— (1985), *Procopius and the sixth century,* London - New York 1985.
— (1991), *Christianity and the rhetoric of Empire. The development of Christian discourse,* Berkeley - Los Angeles - Oxford.
— (1992), "The language of images: The rise of icons and Christian representation", en D. Wood (ed.), *The Church and the Arts* (Studies in Church History 28), Oxford 1992 (recogido en Cameron 1996a), 1-42.
— (1993), "The Byzantine reconquest of N. Africa and the impact of Greek culture", *Graeco-Arabica* 5 (1993) 153-165 (recogido en Cameron 1996a).
— (1996a), *Changing cultures in Early Byzantium,* Aldershot.
— (1996b), "Byzantines and Jews: some recent work on early Byzantium", *BMGS* 20, 249-274.
Cameron Av. - Herrin J. (1984), *Constantinople in the early eigth century: The* Parastaseis syntomoi chronikai, Leiden.
Cameron Av. *et alii* (2000) (eds.), *The Cambridge Ancient History,* vol. IV: *Late Antiquity. Empire and Successors, A.D. 425-600,* Cambridge.
Camillo O. di (1976), *El humanismo castellano del siglo XV,* Valencia.
— (1991), "Humanism in Spain", en A. Rabil (ed.), *Renaissance Humanism. Foundations, forms, and legacy,* vol. II: *Humanism beyond Italy,* Philadelphia, 55-108.
Cammelli G. (1941), *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo,* vol. I: *Manuele Crisolora,* Firenze.
Campana A. (1946), "The Origin of the Word 'humanist'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9, 60-73.
Campos D. de (1943), *Planeta, ed. P.M. Alonso,* Madrid.
Campos J. (1960), *Juan de Bíclaro obispo de Gerona. Su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentarios,* Madrid.
Canivet P. - Oikonomides N. (1982-83), "La comédie de Katablattas. Invective byzantine du XVe s. Édition, traduction et commentaire", Δίπτυχα 3, 5-97.
Cantarella R. (1970), "Giovanni Malalas, Themis e le origine della tragedia", *Acme* 23, 61-66.
Cantimori D. (1984), *Humanismo y religiones en el Renacimiento,* Barcelona.
Cappuyins M. (1933), *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée,* Louvain - Paris.
Carbonell Ch.-O. (1986), "L'idée de Renaissance dans l'historiographie du XIX siècle", en *L'idée de Renaissance dans l'Occident moderne (XIVe Colloque de l'Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident moderne),* (Civilisations 12), Paris 83-95.
Cardini F. (1994) (ed.), *La città e il sacro,* Milano.
— (2002), *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra medioevo e prima età moderna,* Bologna.
Carelli O. (1939), "I delitti di taglio di alberi e di danneggiamento alle piantagioni nel diritto romano", *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 5 (1939) 329-413.
Carile A. (1988), "Roma e Romània dagli Isaurici ai Comneni", en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo* (Settimane di Studio del CISAM 34), vol. II, Spoleto, 531-582.
— (1994), "Constantinopoli nuova Roma", en Cardini 1994.

Carrara P. (1987), "A line from Euripides quoted in John Malalas' Chronographia", *ZPE* 69, 20-24.
Carrizo Rueda S.M. (1996), "Morfología y variantes del relato de Viajes", en F. Carmona Fernández - A. Martínez Pérez (eds.), *Libros de viaje (Actas de las Jornadas sobre "Los libros de viaje en el mundo románico", celebradas en Murcia… 1995*, Murcia, 119-126.
— (2002), "Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con la *literatura de viajes*", en Beltrán 2002, 349-363.
Cassirer E. (1979), *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas,* México.
— (1983), *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance,* Paris.
Cassirer E. *et alii* (1956) (eds.), *The Renaissance philosophy of man,* Chicago - London.
Castro A. (1972), *Teresa la santa y otros ensayos,* Madrid.
Cataudella Q. (1975), "Citazioni bacchilidee in Clemente Alessandrino", en *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino,* Torino, 119-125.
— (1982), "Influssi di poesia classica anche latina negli epigrammi cristiani greci", en *Studi in onore di Aristide Colonna,* Perugia, 79-82.
Cátedra P.M. (1983), "Sobre la biblioteca del Marqués de Santillana: la *Ilíada* y Pier Cándido Decembrio", *Hispanic Review,* 51, 23-28
Cavallo G. (1967), *Ricerche sulla maiuscola biblica,* Firenze.
— (1981), "Il libro come oggetto d'uso nel mondo bizantino", *JÖB* 31.2 (1981) 395-423.
— (1982a) (ed.), *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica,* Roma - Bari.
— (1982b), "La cultura italo-greca nella produzione libraria", en *I Bizantini in Italia,* Milano, 497-612.
— (1986), "Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali e culturali", en A. Giardina (ed.), *Società romana e Impero tardoantico,* vol. IV: *Tradizione dei classici. Trasformazioni della cultura,* Roma - Bari, 83-271.
— (1988) (ed.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale,* Bari.
Cavallo G. - Chartier R. (1995) (eds.), *Storia della lettura,* Roma - Bari.
Cazier P. (1980), "Les Sentences d'Isidore de Seville, genre littéraire et procédés stylistiques", *Proverbe* 2, 61-72.
— (1998), *Isidorus Hispalensis. Sententiae,* Turnhout.
Chadwick H. (1978), *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva,* Madrid.
Challemain B. (1976), "Maquiavel, lecteur d'Aristote", en *Platon et Aristote à la Renaissance (XVIe Colloque International de Tours),* Paris.
Chapman J.A. (1976), *"I learned never rethoryk:* A problem of apprenticeship", en A.D. Deyermond (ed.), *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton,* London 1976, 21-30.
Charanis P. (1942-43), "The strife among the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370-1402", *Byz* 16, 286-315.
Chastel A. (1999), *L'Italie et Byzance, édition établie par Chr. Lorgues-Lapouge,* Paris.
Châtillon J. (1955), "Isidore et Origène", *Mélanges bibliques rédigés en honneur d'André Robert,* Paris, 537-547 (recogido en Id., *D'Isidore de Séville à Saint Thomas d'Aquin*, London 1985).
Chazaud A.-M. (1876) (ed.), *Chronique du bon duc Loys de Bourbon,* Paris.
Cheikh N.M. El (2004), *Byzantium viewed by the Arabs,* Cambridge (Mass.) - London.
Chène H. du (2003), *Le Voyage en Grèce. Anthologie du Moyen Âge à l'époque contemporaine,* Paris.
Chenu M.D. (1957), *La théologie au XIIe siècle,* Paris.
Chevalier J. (1958-60), *Historia del pensamiento,* Madrid 1958-60, 3 vols.

Chevalier Ph. (1937), *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables,* Bruges (reimpr. Stuttgart 1989).
Choisy A., *El arte de construir en Bizanci*o, Madrid 1997.
Christidis D. A. (1982-83), "Ἕνας στίχος τοῦ Μενάνδρου σὲ μιὰ ἐπιστολὴ τοῦ δεκάτου αἰῶνα", *Ἑλληνικά* 34, 481-482.
— (1984a), "Μία ἀνάμνηση ἀπὸ τὸν Καλλίμαχο σε ἐπιστολὴ τοῦ Νικηφόρου Οὐρανοῦ", Ἑλληνικά 35, 380-382.
— (1984b), "Αναμνήσεις από αρχαία κείμενα στο έργο του Νικήτα Χωνιάτη Χρονική Διήγησις", en *Επιστημονική επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκη* 22, 687-709.
Chrysavgis J. (1989), *Ascent to Heaven. The theology of the human person according to Saint John of the Ladder,* Brookline (Mass.).
Chrysostomides J. (1965), "John V Palaeologus in Venice (1370-1371) and the Chronicle of Caroldo: a reinterpretation", *OCP* 31, 76-84.
— (1969), "Studies on the Chronicle of Caroldo, with special reference to the history of Byzantium from 1370 to 1377", *OCP* 35, 123-182.
— (1985), *Manuel II Palaeologus Funeral Oration on his brother Theodore. Introduction, text, translation and notes,* Thessalonike.
Ciggaar Kr.N. (1973), "Une description anonyme de Constantinople du XIIe siècle", *REB* 31, 335-354.
— (1976), "Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais", *REG* 34, 211-267.
— (1995), "Une description de Constantinople dans le *Tarragonensis* 55*", REB* 53, 117-140.
— (1996), *Western travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 952-1204: Cultural and political relations*, Leiden.
Ciliberto M. (1975), *Il Rinascimento. Storia di un dibattito*, Firenze.
Cipolla C.M. (1969), *Literacy and development in the West,* Harmondsworth 1969.
— (1976), *Historia económica de la Europa preindustrial*, Madrid.
Cirac Estopañán S. (1939), "Estudio de la Bizantinística en España", *Universidad,* 16, 129-140.
— (1943), *Bizancio y España. El legado de la basilissa María y de los déspotas Thomás y Esaú de Joannina*, vol. I, Barcelona.
— (1952), *Bizancio y España. La Unión, Manuel Paleólogo y sus recuerdos en España,* Barcelona.
— (1960), "Spanier besuchen die byzantinische Welt im Jahre 1403-1404", *Akten des XI. internationalen Byzantinistenkongresses,* München, 78.
— (1961), "Tres monasterios de Constantinopla visitados por españoles en el año 1403", *REB* 19, 358-381.
— (1964), "Les citernes de Constantinople visitées en 1403 par des espagnols", en *Actes du XIIe Congrès International d'Études Byzantines. Ochrida… 1961*, vol. III, Beograd, 27-30.
Clark F. (1969), *Piero della Francesca,* London.
Classen P. (1974), *Burgundio von Pisa,* Heidelberg.
Claude D. (1969), *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert,* München.
Codoñer Merino C. (1964), *El* De viris illustribus *de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Salamanca.
Coens M. (1959), "*Utriusque linguae peritus*", *AnBoll* 76, 118-150.
Cohen M.R. (1994), *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages,* Princeton (NJ).
Coleman-Norton P.R. (1932), "St. John Chrysostom's use of the Greek poets", *Classical Philology* 27, 213-221.

Coleman S. - Elsner J. (1995) (eds.), *Pilgrimage: past and present. Sacred travel and sacred space in the world religions*, London.
Collard C. (1969), "Athenaeus, the epitome, Eustathius and quotations from tragedy", *RFIC* 97 (1969) 157-179.
Collesi A.M. - Criscuolo V. - Fusco F. - Garzya A. (1970-71), "Il Panegirico inedito di Michele Italico per Manuele Comneno", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata* 3-4, 687-727.
Colonna A. (1953), "De Euripide et Georgio Pisida iudicium", *Studi Bizantini e Neoellenici* 7, 16-21.
Concina E. (2003), *La città bizantina*, Roma - Bari.
Congar Y. (1959), *After nine hundred years*, New York.
— (1983), *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983.
Connor C.L. (1999), "The Epigram in the Church of Hagios Polyeuktos in Constantinople and its Byzantine Response", *Byz* 69, 479-527.
Consolino F.A. (1987), "Σοφίης ἀμφοτέρης πρύτανιν: Gli epigrammi funerari di Gregorio Nazianzeno *(AP* VIII)", *Athenaeum* 65, 407-425.
Constable G. (1989), "Past and present in the eleventh and twelfth Centuries. Perception of time and change", en *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: Sviluppi di una cultura. Atti della decima settimana internazionale di studio (Mendola… 1986)*, Milano, 135-170.
Constantinides C.N. (1982), *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, Nicosia.
— (1993), "Byzantine scholars and the union of Lyons (1274)", en Beaton - Roueché 1993, 86-93.
Cook W.R. - Herzman R.B. (1985), *La visión medieval del mundo,* Barcelona 1985.
Copleston Fr. (1969-80), *Historia de la Filosofía,* Barcelona, 9 vols.
Cormack R. (2000), *Byzantine Art*, Oxford.
Correas G. (1924), *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*, Madrid.
Corrigan K. (1992), *Visual polemics in the ninth-century Byzantine psalters*, Cambridge.
Cortés Arrese M. (2002), *El descubrimiento del arte bizantino en España*, Madrid.
— (2003) (ed.), *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco. Catálogo de la Exposición*, Madrid.
— (2004), "Testimonios de la Constantinopla de antaño", en Id. (ed.), *Elogio de Constantinopla*, Cuenca, 111-150.
Cortesi M. - Maltese E.V. (1992) (eds.), *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV,* Napoli.
Cosenza M.E. (1962-67), *Biographical and bibliographical dictionary of the Italian Humanists and the world of classical scholarship in Italy 1300-1800*, Boston.
Costanza S. (1980), "Un motivo saffico in Teodoro Besto e in Simeone metafraste (Saffo, fr. 96, v. 6-9; Teodoro, BGH^3, 624, 4; Simeone BGH^3, 620, 4)", *Orpheus* 1, 106-114.
Courbage Y. - Fargues Ph. (1992), *Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc,* Paris.
Courcelle P. (1969), *Late Latin writers and their Greek sources,* Cambridge (Mass.).
Covarrubias Orozco S. de (1979), *Tesoro de la Lengua Castellana o Española,* Madrid (reimpresión de la ed. de 1611).
Cox E.L. (1967), *The Green Count of Savoy: Amadeus VI and Transalpine Savoy in the fourteenth century,* Princeton (NJ).
Cramer J.A. (1839-41), *Anecdota graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis,* Oxford.

Criscuolo U. (1975), "Chiesa ed insegnamento a Bisanzio nel XII secolo: sul problema della cosidetta Accademia patriarcale", *SG* 28, 373-390.
— (1979), "Aspetti letterari, stilistici del poema *Halosis tes Kretes* di Teodosio Diacono", en *Atti dell'Accademia Pontaniana* 28, 71-80.
Crivăt A. (2003), *Los Libros de viajes de la Edad Media española*, Bucuresti.
Crouzel H. (1963), *Virginité et mariage selon Origène,* Paris.
Crow J.G. (1995), "The Long Walls of Thrace", en Mango - Dagron, 109-124.
Cuevas García C. (1977) (ed.), *Fray Luis de León. De los nombres de Cristo,* Madrid 1977.
Cumont E. (1903), "La conversion des juifs byzantins au IXe siècle", *Revue de l'instruction publique en Belgique* 46, 8-15.
Cupane C. (1973-74), "Ἔρως βασιλεύς. La figura di Eros nel romanzo bizantino d'amore", *Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo* 33, 243-297.
— (1983), "Il *concorso di belleza* in Beltandro e Crisanza sulla via fra Bizancio e l'Occidente medievale", *JÖB* 33, 221-248.
Curtius R. (1955), *Literatura europea y Edad Media latina*, México.
Dagens C. (1979), *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris.
Dagron G. (1974), *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451,* Paris.
— (1984), *Constantinople imaginaire: études sur le recueil des "Patria"*, Paris.
— (1991a), *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino.
— (1991b), "La traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs", *TM* 11, 313-357.
— (1993), "Le 'schisme' entre l'Orient et l'Occident", en J.-M. Mayeur *et alii* (eds.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours,* vol. IV: *Évêques, moines et empereurs (610-1054),* Paris, 338-348.
— (1995), "Poissons, pécheurs et poissonniers de Constantinople", en Mango - Dagron 1995, 57-73.
— (1996), *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin,* Paris.
Dain A. (1935), "Le Moyen Âge occidental et la tradition manuscrite de la littérature grecque", en *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé (Nice 1935),* Paris, 358-378 (recogido en Harlfinger 1980a, 337-352).
— (1956), "A propos de l'étude des poètes anciens à Byzance", en *Studi in onore di Ugo E. Paoli,* Firenze, 195-201 (recogido en Harlfinger 1980a).
— (1975), *Les Manuscrits,* Paris 3ª ed. (1ª ed. Paris 1949).

Daley B. (1984), "Boethius' theological tracts and early Byzantine scholasticism", *Mediaeval Studies* 46, 158-191.
Dalleggio d'Alessio E. (1953), "Les sanctuaires urbains et suburbains de Byzance sous la domination latine 1204-1261", *REB* 12, 50-61.
Dalrymple W.H. (2000), *Desde el Monte Santo. Viaje a la sombra de Bizancio*, Barcelona.
D'Alverny M.Th. (1982), "Translations and translators", en R.L. Berenson - G. Constable - C.D. Lanham (eds.), *Renaissance and Renewal in the twelfth century*, Cambridge (Mass.), 439-457.
Danguitsi K. (1978), Ἐτυμολογικὸ Λεξικὸ τῆς Νεοελληνικῆς, vol. I, Athina 1978.
Darrouzès J. (1960), *Épistoliers byzantins du Xe siècle,* Paris.
— (1970), *Georges et Démétrios Tornikés, Lettres et discours. Introduction, texte, analyse, traduction et notes,* Paris.
Dascal M. (1994), "Lenguaje y conocimiento en la filosofía moderna", en E. de Olaso (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 6), Valladolid, 23-39.
Davies M. (1982), "Tzetzes and Stesichorus", *ZPE* 45, 267-269.

Delaville-Le Roulx J. (1886), *La France en Orient au XIVe siècle*, vol. I, Paris.
Delpech F. (1990), "Les marques de naissance: Physiognomie, signature magique et charisme souverain", en A. Redondo (ed.), *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles. Colloque International (Sorbonne… 1988),* Paris, 27-49.
Delumeau J. (1977), *La civilización del Renacimiento,* Barcelona.
Deluz C. (1976), "La 'géographie' dans le *Liber* de Guillaume de Boldensele, pélérin de Terre Sainte, 1336", en *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales* (Senefiance 2), Aix, 25-38.
Demangel M.R. - Mamboury E. (1939), *Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople*, Paris.
Demus O. (1960), *The Church of San Marco in Venice: history, architecture, sculpture*, Washington DC.
— (1966), "Bisanzio e la scultura del Duecento a Venezia", en A. Pertusi (ed.), *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Firenze, 141-155.
— (1984), *The Mosaics of San Marco in Venice*, Chicago - London.
— (1995), "Oriente e Occidente nell'arte veneta del Duecento", en R. Bacchelli (ed.), *La civiltà veneziana del secolo di Marco Polo*, Firenze, 109-126.
Dennis G.T. (1960), *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382-1387,* Roma 1960.
— (1965), "The Short Chronicle of Lesbos, 1355-1428", Λεσβιακά 5, 123-142 (recogido en Dennis 1982).
— (1967a), "An unknown Byzantine Emperor, Andronicus V Palaeologus (1400-1407?)", *JÖBG* 16, 175-187 (recogido en Dennis 1982).
— (1967b), "The Byzantine-Turkish treaty of 1403", *OCP* 33, 72-78 (recogido en Dennis 1982).
— (1968), "Two unknown documents of Manuel Palaeologus", *TM* 3, 397-404 (recogido en Dennis 1982).
— (1977), *The letters of Manuel II Palaeologus. Text, translation and notes,* Washington DC.
— (1982), *Byzantium and the Franks 1350-1420,* London.
Deubner L. (1919), "Kerkidas bei Gregor von Nazianz", *Hermes* 54, 438-441 (recogido en L. Deubner, *Kleine Schriften zur Klassischen Altertumskunde,* Königstein im Taunus 1982, 226-229).
Devroey J.-P. - Brouwer Chr. (2000), "La participation des Juifs au commerce dans le monde franc (VIe-Xe siècles)", en Dierkens - Sansterre 2000, 339-374.
Deyermond A. (1973), *Historia de la literatura española,* vol. I: *La Edad Media,* Barcelona.
Díaz y Díaz M.C. (1958-59), *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum,* Salamanca.
— (1975), "La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI", en Varii auctores 1975, 133-175.
— (1976), *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular,* Barcelona.
— (1982), "Introducción general", en J. Oroz Reta - M.A. Marcos Casquero, *S. Isidoro de Sevilla, Etimologías. Edición bilingüe*, vol. I, Madrid 1982.
Didron A.N. (1886), *Christian iconography,* London.
Diehl Ch. (1929-30), "De quelques croyances byzantines sur la fin de Constantinople", *BZ* 30, 192-193.
— (1932), "Un voyageur espagnol à Constantinople au XVème siècle", *Mélanges Gustave Glotz,* vol. I, Paris, 319-327.
Dierkens A. - Sansterre J.M. (2000) (eds.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle. Actes du colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège… 1944*, Genève.

Dijksterhuis E.J. (1971), *Il meccanicismo e l'imagine del mondo dai presocratici a Newton*, Milano.
Diller A. (1951), "Nonnus *Dionysiaca* in Genesius *Regna*", *Classical Philology* 46, 176-177 (recogido en Diller 1983)
— (1952), *The tradition of minor Greek geographers,* Lancaster.
— (1954a), "The scholia on Strabo", *Traditio* 10, 29-50 (recogido en Diller 1983).
— (1954b), "Pletho and Plutarch", *Scriptorium* 8, 123-127.
— (1983), *Studies in Greek manuscript tradition,* Amsterdam.
Dimitriev M. *et alii* (2003) (eds.), *Les chrétiens et les juifs dans les sociétés de rites grecs et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé… Juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris)*, Paris.
Dimitroukas I.Ch. (1997), *Reisen und Verkehr im byzantinischen Reich vom Anfang des 6. Jh. bis zur Mitte des 11. Jh.,* Athina, 2 vols.
Dionisotti C. - Orlandi G. (1975), *Aldo Manuzio editore. Dediche. Prefazioni. Notte al testi,* Milano, 2 vols.
Ditten H. (1964), "Beziehungen zwischen Spanien und dem byzantinischen Bereich im Mittelalter", en J. Irmscher (ed.), *Byzantinische Beiträge,* Berlin, 257-290.
Djurić I. (1989), "L'habitat constantinopolitain sous les Paléologues: Les palais et les baraques (quelques remarques)", en *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαική παράδοση,* Athina, 747-750.
Dodds E.R. (1960), *Los griegos y lo irracional*, Madrid.
— (1968), *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine,* Cambridge.
Dölger F. (1931), "Johannes VII. Kaiser der Rhomäer 1390-1408", *BZ* 31, 21-36.
— (1937), "Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56, 1-42 (recogido en Id., *Byzanz und die Europäische Staatenwelt,* Darmstadt 1976, 70-115).
— (1961), "Zum Aufstand des Andronikos IV. gegen seinen Vater Johannes V. im Mai 1373", *REB* 19, 328-332.
Dondaine A. (1951), *"Contra Graecos,* premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient", *Archivium Fratrum Praedicatorum* 21, 320-446.
— (1952), "Hugues Éthérien et Léon Toscan", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 19, 67-134.
Donner H. (1981), "Die anakreontischen Gedichte Nr. 19 und Nr. 20 des Patriarchen Sophronius von Jerusalem", en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Bericht 10.
Dorigo W. (1990), "Sul problema di copie veneziane da originali bizantini", en Gargan *et alii* 1990, 151-156.
— (1997), "Venetia before Venice: from Grado to San Marco", en Romanelli 1997, 33-79.
Dostálová R. (1982), "Die byzantinische Theorie des Dramas und die Tragödie *Christos Paschon*", *JÖB* 32.3, 73-82.
Douët-d'Arc L. (1863), *Choix de pièces inédites relatives au règne de Charles VI,* Paris.
Downey G. (1955), "Earthquakes at Constantinople and vicinity A.D. 342-1454", *Speculum* 30, 596-600.
— (1959), "The tombs of the Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople", *Journal of Hellenic Studies* 79, 27-51.
Dubler C. (1964), "Sobre la crónica arábigo-bizantina del 741 y la influencia bizantina en la Península Ibérica", *Al-Andalus* 11, 283-349.
Ducellier A. (1976), *Le drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne,* Paris.
Duchêne H. (2003) (ed.), *Voyageurs et Antiquité classique*, Dijon.

Dufournet J. (2004), *Guillaume de Villehardouin, La conquête de Constantinople, présentation, établissement du texte, traduction, notes…*, Paris.
Dujčev I. *et alii* (1977), *Histoire de la Bulgarie des origines à nos jours,* Roanne 1977.
Dummer J. (1975), "Epiphanius von Constantia und Homer", *Philologus* 109, 84-91.
Durand I. - Flusin B. (2004) (eds.), *Byzance et les reliques du Christ* (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 17), Paris.
Düring I. (1954), "Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien in der Geschichte des Aristotelismus", *Antike und Abendland* 4, 118-154 (recogido en P. Moraux [ed.], *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt 1968, 250-313).
Durliat J. (1995), "L'approvisionnement de Constantinople" en Mango - Dagron 1995, 19-34.
Duval N. (1971), "Influences byzantines sur la civilisation chrétienne de l'Afrique du Nord", *REG* 84, xxvi-xxx.
Dvornik F. (1948), *The Photian schism. History and legend,* Cambridge.
— (1958), *The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew,* Cambridge (Mass.).
— (1966), *Byzantium and the Roman primacy,* New York.
— (1970), *Les Slaves. Histoire et civilisation de l'Antiquité aux débuts de l'époque contemporaine,* Paris.
Dyck A.R. (1986a), "*Iliad* and *Alexiad:* Anna Comnena's Homeric reminiscenses", *GRBS* 27, 113-120.
— (1986b), *Michel Psellus. The essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius,* Wien.
Easterling P. (1977), "Before Palaeography: Notes on early descriptions and datings of Greek manuseripts", en K. Treu (ed.), *Studia Codicologica*, Berlin, 179-187.
Ebels B. (1993), "Byzantium and the Middle Ages", en H. Holwerda *et alii* (eds.), *Polyphonia Byzantina. Studies in honour of Willem J. Aerts,* Groningen, 339-350.
Ebersolt J. (1923), *Les arts somptuaires de Byzance*, Paris.
Economides I. (1997), *Differences between the Orthodox Church and Roman Catholicism,* Athina.
Egea J.M. (1987), "La lengua de la ciudad en el siglo XII", *Erytheia* 8, 241-262.
— (2003), *Relato de cómo se construyó Santa Sofía según la descripción de varios códices y autores*, Granada.
Eichmann E. (1913), "Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaiseralbung in Mittelalter", en *Festschrift Georg von Hertling*, München, 263-271.
Eidener H. (1983), "Leser- oder Hörerkreis? Zur byzantinischen Dichtung in der Volkssprache", *Ἑλληνικά* 34, 119-150.
Eldem E. (1999), "Istanbul: from Imperial to peripheralized capital", en E. Eldem *et alii*, *The Ottoman City between East and West, Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge, 135-206.
Eleuteri P. (1995), "La filosofia", en G. Cambiano *et alii* (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. II: *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma, 437-464.
Eleuteri P. - Rigo A. (1993), *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo,* Venezia.
Ellis L. - Kidner F.L. (2004) (eds.), *Travel, communication and geography in Late Antiquity: sacred and profane*, Aldershot, Burlington.
Eloc B.W. (1976), *El libro de viajes en la España medieval,* Santiago de Chile.
Elsner J. - Rutherford I. (2005) (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: "Seeing the Gods"*, Oxford.
Elvira M.-Á. (1987), "Las estatuas animadas de Constantinopla", *Erytheia* 8, 99-115.
Epstein M.A. (1980), *The Ottoman Jewish communities and their role in the fiifteenth and sixteenth*

centuries (*Islamkundliche Untersuchungen*), Berlin.
Escobar Chico Á. (1994), "Sobre la fortuna de Aristóteles en España", *Revista Española de Filosofía medieval* 1, 141-148.
Evangelatu-Notara F. (1985-86), "Ἡ Μεθώνη, σταθμὸς στὰ ταξίδια βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων στὴ Δύση", *Πελοποννησιακά* 16, 97-107.
Evdokimov P. (1969), *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe,* Paris.
Eyice S. (1996), "Istambul as seen by Westeners who came with the Fourth Crusade", en *Dünya Kenti Istanbul/Istambul World City,* Istanbul, 13-21.
Falero F. (1535), *Tratado del esphera y del arte del marear: con el regimiento de las alturas: con algunas reglas nuevamente escritas muy necessarias,* Sevilla.
Fanjul S. - Arbós F. (1981), *Ibn Battuta, A través del Islam. Introducción, traducción y notas,* Madrid.
Faulhaber Ch. (1972), *Latin rhetorical theory in thirteenth and fourteenth century Castile,* Berkeley.
Fenster E. (1968), *Laudes Constantinopolitanae,* München.
Ferguson W.K. (1948), *The Renaissance in historical thought: five centuries of interpretation,* Cambridge (Mass.).
— (1951), "The Interpretation of the Renaissance: Suggestions for a synthesis", *Journal of the History of Ideas,* 12 (1951), recogido en P.O. Kristeller - Ph. Wiener (eds.), *Renaissance Essays,* Rochester (NY).
Ferlampin-Acher C. (2003), *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux,* Paris
Fernández G. (1983), "Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas", *Erytheia* 2, 24-30.
Fernández Galiano M. (1958), *Safo* (Cuadernos de la Fundación Pastor 1), Madrid.
— (1978), *Antología Palatina (Epigramas helenísticos). Traducciones e introducciones,* Madrid.
— (1985), "Demetrio Triclinio en su centenario", *Emerita* 53, 15-30.
Ferreiro A. (1988), *The Visigods in Gaul and Spain A.D. 418-711. A bibliography,* Leiden.
Fick B.W. (1976), *El libro de viajes en la España medieval,* Santiago de Chile.
Field A. (1988), *The origin of the Platonic Academy,* Princeton (NJ) 1988.
Fine Jr. J.V.A. (1991), *The early medieval Balkans. A critical survey from the sixth to the late twelfth century,* Ann Arbor (Mich.).
— (1994), *The late medieval Balkans. A critical survey from the late twelfth century to the Ottoman conquest,* Ann Arbor (Mich).
Fink W. (1981), "Das frühbyzantinische Monogramm. Untersuchungen zu Lösungsmöglichkeiten", *JÖB* 30, 75-86.
Flecchia M. (1962), "La traduzione di Burgundio Pisano delle omelie di S. Giovanni Crisostomo sopra Maneo", *Aevum* 26, 113-130.
Flint V. (1999), "The demonisation of magic and sorcery in Late Antiquity: Christian redefinitions of pagan religions", en B. Ankarloo - St. Clark (eds.), *The Athlone history of witchcraft and magic in Europe,* vol. II: *Witchcraft and magic in Europe. Ancient Greece and Rome,* London, 277-348.
Florescu V. (1982), *La rhétorique et la néo-rhétorique. Génèse, évolution, perspectives,* Paris - Bucuresti.
Flusin B. (2000), "Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques", en M.A. Amir-Moezzi - J. Scheid (eds.), *L'Orient dans l'Histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines,* Turnhout, 51-68.
— (2001), "Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé imperial à Constantinople", en J. Durand - M.P. Laffitte (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle,* Paris, 20-36.
— (2004), "La vie religieuse. Les chrétiens dans le monde. Le monachisme", en C. Morrisson (ed.), *Le Monde byzantin,* vol. I: *L'Empire romain d'Orient (330-651),* Paris, 221-254.

Fois M. (1966), *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente,* Roma.
Follieri E. (1970), "Il poema bizantino di Belissario", en *La poesia epica e la sua affirmazione. Atti del convegno internazionale sul tema* (Accademia Nazionale dei Lincei, Quad. 139), Roma, 583-615.
— (1977), "La minuscola libraria dei secoli IX e X", en *La paléographie grecque et byzantine,* Paris, 139-165.
Fonkič B. (1980-82), "Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della recerca", *RSBN* 19, 73-118.
Fontaine J. (1953), "Isidore de Seville et l'astrologie", *Revue des études latines*, 31, 271-300.
— (1959), *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique,* Paris, 2 vols.
— (1961), "Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes", en M.C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla publicados con ocasión del XIV Centenario de su nacimiento*, León, 115-131.
— (1966), "Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique", *Cahiers d'histoire mondiale* 9, 519-538.
— (1972), "Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique", en *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo* (Settimane di Studio del CISAM 19), Spoleto, vol. I, 145-202.
— (1976), *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular,* Barcelona.
— (1986), *Culture et spiritualité en Espagne de IV au VII siècle,* London.
— (1998), "Isidore philosophe?", en *Mélanges H. Santiago Otero,* Madrid, vol. II, 915-929.
— (2000a), "Isidoro de Sevilla frente a la España bizantina", en *Actas de la V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica, Cartagena 1998,* Barcelona, 29-40.
— (2000b), "Un général byzantin en Espagne en 589: Observations sur la romanité de l'inscription byzantine de Carthagène (Vives 362)", en *Mélanges en l'honneur de Yvette Duval,* Paris, 91-100.
— (2000c), *Isidore de Séville. Génèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths,* Turnhout.
Fontán A. (1986-87), "San Martín de Braga, una luz en la penumbra", *CFC* 20, 185-199.
Fortini Brown P. (1999), *Venice and Antiquity. The Venetian sense of the past*, New Haven - London.
Fortmann E.J. (1972), *The triune God. A historical study of the doctrine of the Trinity,* London.
Fox R.L. (1986), *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine,* Harmondsworth.
Fraile G. (1985), *Historia de la filosofía española*, vol. I: *Desde la época romana hasta fines del siglo XVI,* Madrid.
Frangeskou A. (1985), "Gregory Nazianzen's usage of the Homeric simile", Ἑλληνικά 36, 12-26.
Frank G. (2000), *The memory of the eyes. Pilgrims to living saints in Christian Late Antiquity,* Berkeley-Los Angeles-London.
Freely J. (1996), *Istanbul. The imperial city*, London.
Frendo J.D.C. (1984), "The poetic achievement of George of Pisidia: A literary and historical study", en A. Moffat (ed.), *Maistor: Classical Byzantine and Renaissance studies for Robert Browning,* Camberra, 159-188.
Frigerio S. (1988) (ed), *Ambrogio Traveisari. Un monaco e un monastero nell'umanesimo florentino,* Siena.
Fritz M. (1992), *Le discours du fou au Moyen Âge, XIIe-XIIIe siècles*, Paris.
Fuchs F. (1926), *Die höheren Schulen von Konstantinopel,* Stuttgart.
Funke H. (1965-66), "Euripides", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8-9, 233-279.

Fusco F. (1969-70), "Il Panegirico di Michele Italico per Giovanni Comneno", *EEBS* 37, 146-196.
Galliazzo V. (1981), *I cavalli di San Marco*, Treviso 1981.
— (1984), "I cavalli di San Marco: Una quadriga greca o romana?", *Faventia* 6, 99-126.
— (1985), "Tecnologia e abilità artigianale nei cavalli di San Marco: la fusione, l'assemblaggio e la doratura", *Faventia* 7, 93-111.
Gannier O. (2001), *La littérature de voyage*, Paris.
García Berrio A. (1980), *Formación de la teoría literaria moderna,* vol. II: *Teoría poética del siglo de Oro*, Murcia.
García González J.M. (1991), "El pensamiento científico en el Humanismo renacentista: tradición y superación de los modelos greco-latinos", en J.A. Sánchez Marín - M. López Muñoz (eds.), *Humanismo renacentista y mundo clásico,* Madrid, 107-130.
García Gual C. (1973), "Páladas el último poeta alejandrino", *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 7, 45-52,
— (1992), *Introducción a la mitología griega*, Madrid.
García Martín P. (1997), *La cruzada pacífica: La peregrinación a Jerusalén de don Fadrique Enríquez de Ribera*, Barcelona.
García Mercadal J. (1964), *Castelar, Discursos y ensayos. Selección, prólogo y notas*, Madrid.
García Moreno L.-A. (1975), *El fin del reino visigodo de Toledo,* Madrid.
— (1989), *Historia de España visigoda,* Madrid.
— (1996), "The creation of Byzantium's Spanish province. Causes and propaganda", *Byz* 86, 101-119.
— (1998), "La imagen de Bizancio en España en la temprana Edad Media", *BZ* 91, 32-48.
García Novo E. (1981-82), "Simetría estructural. Importancia de la escena en la tragedia griega", *Habis* 12, 43-57 y 13, 17-33.
García Ortega R. - Fernández Galvín A. I. (2003), *Trenos por Constantinopla. Estudio preliminar, traducciones y comentarios*, Granada.
García Pallares-Burke M.L. (2002), *The New History. Confessions and conversations*, London.
García Salinero F. (1980) (ed.), *Cristobal de Villalón, Viaje de Turquía: la odisea de Pedro de Urdemalas,* Madrid.
García-Villoslada R. (1975), *La poesía rítmica de los goliardos medievales,* Madrid.
Gargan L. *et alii* (1990), *Congresso Internazionale Venezia e l'Archeologia: un importante capitolo nella storia del gusto dell'antico nella cultura artistica veneziana*, Roma 1990.
Garin E. (1958), *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze 1958.
— (1981), "Discusiones sobre la retórica", recogido en E. Garin, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones,* Madrid.
— (1982), *El Renacimiento italiano,* Madrid.
— (1983), *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona.
— (1987), *La educación en Europa, 1400-1600. Problemas y programas,* Barcelona.
Garin E. *et alii* (1990), *El hombre del Renacimiento,* Madrid.
Garland L. (1999), *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium 527-1204*, London - New York.
Garrosa Resina A. (1986), "La fantasía de las reliquias inverosímiles en las letras medievales castellanas", *Castilla* 11, 123-137.
Garrote Pérez F. (1981), *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII,* Salamanca.
Garzya A. (1958), "Epimetron planudeo e teognideo", en *Rendiconti Accad. Lincei* 8.13 (1958) 216-217 (recogido en Garzya 1974).

— (1968), "Une redaction byzantine du mythe de Pasiphae", *Πεπραγμένα τοῦ δεύτερου διεθνοῦς Κριτολογικοῦ Συνεδρίου*, Athina 1968, vol. III, 70-74 (recogido en Garzya 1974).
— (1967), "Ovide, Nicéphore Basilakès et le mythe de Pasiphae", *Latomus* 26, 477-479 (recogido en Garzya 1974).
— (1971), "Per la fortuna di Saffo a Bisanzio", *JÖB* 20, 1-5 (recogido en Garzya 1974)
— (1973), "Literarische und rhetorische Polemiken der Komnenenzeit", *ByzSlav* 34, 1-14 (recogido en Garzya 1974).
— (1974), *Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche,* London.
— (1981), "Testi literari d'uso strumentale", *JÖB* 31.1, 263-287.
— (1984), "Varia philologa XIII", en *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia, 117-122.
— (1985), "Visages de l'Hellénisme dans le monde byzantin (IVe-XIIe siècle)", *Byz* 55, 463-482.
— (1994), "Traduzioni di testi religiosi latini a Bisanzio", en Cl. Moreschini - G. Menestrina, *La traduzione dei testi religiosi*, Brescia, 171-184.
Garzya A. - Loenertz R.J. (1963), *Procopii Gazaei epistolae et declamationes*, Ettal.
Gasti F. (1992), "L'oro degli Egizi. Cultura classica e *Paideia* cristiana", *Athenaeum* 80, 311-329.
Gatier P.-L. (2000), "Oriente Próximo durante los primeros siglos del Imperio Bizantino. La edad dorada del cristianismo oriental. Siglos IV-VII d. de C.", en O. Binst (ed.), *Oriente Próximo. Historia y arqueología*, Barcelona, 186-241.
Gauthier M.-M. (1983), *Highways of the faith. Relics and reliquaries from Jerusalem to Compostela*, Secaucus (NJ).
Geanakoplos D.J. (1962), *Greek scholars in Venice. Studies in the dissemination of Greek learning from Byzantium to Western Europe,* Harvard.
— (1965), *Byzantine East and Latin West: Two worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in ecclesiastical and cultural history,* New York.
— (1973), *Byzantium and the Renaissance. Greek scholars in Venice. Studies in the dissemination of Greek learning from Byzantium to Western Europe,* Hunden (Conn.).
— (1976), *Interaction of the "sibling" Byzantine and Western cultures in Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600),* New Haven - London.
— (1978), "A Reevaluation of the influences of Byzantine scholars on the development of the *Studia Humanitatis,* Metaphysics, Patristics, and Science in the Italian Renaissance (1361 - c. 1531)", *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference* 3, 1-25 (recogido en Geanakoplos 1989).
— (1984), *Byzantium, church, society, and civilization seen through contemporary eyes,* Chicago - London.
— (1989), *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine [Palaeologan] and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison (Wisconsin).
Geary P.J. (1978), *'Furta Sacra'. Thefts of relics in the Central Middle Ages*, Princeton (NJ).
Gendreau-Massaloux M. (1979), "Humanisme et mathématiques: Quevedo lecteur de Théodose de Tripoli", en A. Redondo (ed.), *L'Humanisme dans les lettres espagnoles (XLXe colloque international d'Études humanistes),* Paris.
Gentile S. (1992), "Emanuele Crisolora e la *Geografia* di Tolomeo", en Cortesi - Maltese 1992, 291-308.
Geraldes Freire J. (1971), *A versâo latina por Pascásio de Dame dos Apothegmata Patrum,* Coimbra 1971, 2 vols.
Gerber H. (1986), "Jewish tax-farmers in the Ottoman Empire in the 17th and 17th centuries", *Journal of Turkish Studies* 10, 143-154.
Gerola G. (1931), "Le vedute di Costantinopoli di Cristoforo Buondelmonti", *SBN* 3, 247-279.

Gersh St. (1986), *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition,* Notre Dame (Ind.), 2 vols.
Ghellinck J. De (1942), "L'entrée d'essentia, substantia, et autres mots apparentés, dans le latin médiéval", *Bulletin du Cange. Archivum Latinitatis Medii Aevi* 16, 77-112.
Gibert R. (1975), "Antigüedad clásica en la Hispania visigótica", en Varii Auctores 1975, 603-652.
Gigante G.E.V. (1979), "Motivi omerici nel romanzo di Teodoro Prodromo", en *SG* 32, 223-242
Gigante M. (1962), "La cultura latina a Bisanzio nel secolo XIII", *La Parola del Passato* 82, 39-49.
— (1967), "Per l'interpretazione di Teodoro Metochites quale umanista bizantino", *RSBN* 4, 11-25.
— (1972), "Giorgio di Pisidia e i Persiani di Eschilo", *Parola del Passato* 142-144, 131-136.
— (1977), "Anecdoton pseudo-Sapphicum", *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 19, 421.
— (1979), *Poeti bizantini di Terra d'Otranto nel secolo XIII,* Napoli.
— (1989), *Classico e mediazione. Contributti alla storia della filologia antica*, Roma.
Gigon O. (1970), *La cultura antigua y el Cristianismo,* Madrid.
Gil Fernández J. (1989), *Mitos y utopías del descubrimiento,* vol. I: *Colón y su tiempo*, Madrid.
Gil Fernández L. (1993), *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid.
— (1981), *Panorama social del humanismo español (1500-1800),* Madrid.
— (1997), "La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo", *CFC:egi* 7, 29-54.
Gil Fernández L. - Gil Fernández J. (1962), "Ficción y realidad en el Viaje de Turquía", *Revista de Filología Española* 45, 89-162.
Gill J. (1953), *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini*, Roma.
— (1967a), *Il concilio di Firenze,* Firenze.
— (1967b), *Eugenio IV, Papa de la unión de los cristianos,* Madrid.
— (1977a), "John Palaeologus at the court of Louis I of Hungary (1366)", *BSl* 38, 31-38 (recogido en Gill 1979b).
— (1977b), "Eleven emperors of Byzantium seek union with the Church of Rome", *Eastern Churches Review* 9, 72-84 (recogido en Gill 1979b).
— (1979a), *Byzantium and the Papacy, 1198-1400,* New Brunswick (NJ).
— (1979b), *Church Union: Rome and Byzantium,* London.
Gilles P. (1988), *The Antiquities of Constantinople, based on the translation by J. Ball. Second edition with new introduction and bibliography by R.G. Musto*, New York.
Gilson E. (1930), "Humanisme médiéval et Renaissance", *Revue trimestrielle canadienne* 16, 1-17 (recogido en E. Gilson, *Les idées et les lettres,* Paris 1955, 2ª ed., 171-196).
— (1965), *La filosofía en la Edad Media. De los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid 1965, 2ª ed.
Gimeno Casalduero J. (1977), *La creación literaria de la Edad Media y del Renacimiento,* Madrid.
Giner Soria M.C. (1985), "En torno a la paráfrasis a un prólogo dramático", en G. Morocho Gayo (ed.), *Estudios de prosa griega,* León, 97-121.
Ginzburg C. (1984), *Pesquisa sobre Piero,* Barcelona.
— (1986), *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI,* Madrid.
Giudice Rizzo I (1977), *Sul Christus Patiens e le Baccanti di Euripide*, Catania.
Glick T.F. (1983), *Diccionario histórico de la ciencia*, Barcelona.
Glockmann G. (1968), *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus,* Berlin.
Gluckner J. (1968), "Notes on the Byzantine treatise on tragedy", *Byz* 38, 267-272.

Godefroy Th. (1620), *Le livre des faicts du bon messire Jean le Maingre dit Boucicaut Mareschal de France et Gouverneur de Gennes,* Paris.
Godfrey Th. (1980), *1204. The unholy Crusade*, Oxford
Goff J. Le (1964), *La civilisation de l'Occident médiéval,* Paris.
— (1986), *Los intelectuales en la Edad Media,* Madrid.
Golega J. (1960), *Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinaris von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase,* Ettal.
Gómez Moreno A. (1994), *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid.
Gómez Pallarés J. (1999), "Poésie épigraphique en Hispania: propositions et lectures", *REL* 77, 143-148.
Gonnelli F. (1988), "Parole 'callimachee' nella parafrasi del Salterio", *SIFC* 81, 91-104.
Goodman A. - MacKay A. (1990) (eds.), *The impact of Humanism on Western Europe,* London - New York.
Görres Fr. (1907), "Die byzantinischen Besitzungen an den Küsten des spanisch-westgotischen Reiches (554-624)", *Byz* 16, 514-538.
Goubert P. (1946), "Influences byzantines sur l'Espagne wisigothique", *REB* 4, 111-122.
Grabler F. (1960), "Das Zitat als Stilkunstmittel bei Niketas Choniates", en *Akten des XI. internationalen Byzantinistenkongresses, München… 1958,* München, 190-193.
Gracián D. (1551), *Preceptos y reglas de Ysocrates Atheniense philosopho y orador clarissimo, que tractan de la governación del reyno, donde muestra qual conuiene ser el Rey para con sus subditos y los subditos para con su Rey, poniéndoles delante leyes iustissimas que guarden. Instrucción de Agapeto diácono del oficio y cargo del Rey, al Emperador Justiniano. Traduzido de lengua Griega en Castellana,* Valladolid.
Grafton A. (1995), "L'umanista come lettore", en Cavallo - Chartier 1995, 199-242.
Granjel L.S. (1980), *La medicina española renacentista*, Salamanca.
Grant R.M. (1965), "Early Christianity and Greek comic poetry", *Classical Philology* 60, 157-163.
Greenhalgh M. (1990), "The Discovery of Roman Sculpture in the Middle Ages: Venice and Northern Italy", en Gargan *et alii* 1990, 157-164.
Grégoire H. (1949), "The Byzantine Church", en N.H. Baynes - H.St.L.B. Moss (eds.), *Byzantium. An introduction to East Roman civilization,* Oxford, 86-135.
Grendler P.F. (1967), "Five Italian occurrences of 'umanista' 1540-1574", *Renaissance Quarterly* 20, 317-325.
— (1991), *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and learning, 1300-1600,* Baltimore - London.
Griffiths G. (1988), "Classical Greece and the Italian Renaissance", en C.G. Thomas, *Paths from Ancient Greece,* Leiden, 92-117.
Groningen B. A. van (1963), *Traité d'histoire et de critique des textes grecs,* Amsterdam.
Grosdidier de Matons J. (1981), "Tradition et nouveauté dans la poésie byzantine", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 64-80.
Guglielmi N. (1994), *Guía para viajeros medievales (Oriente. Siglos XIII-XV),* Buenos Aires.
Guidoboni E. (1989) (ed.), *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea,* Bologna.
Guilland R. (1926), *Essai sur Nicéphore Grégoras,* Paris.
— (1951), "La mésè ou Régia", en *Actes du VIe Congrès International d'Études Byzantines, Paris… 1948,* vol. II, Paris, 173-184.
— (1953a), "Les Factions", en *EEBS* 23, 1-26.
— (1953b), "La vie scolaire à Byzance", en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 63-83.
— (1955), "La chaîne de la Corne d'Or", *EEBS* 25, 88-120 (recogido en Guilland 1969).

— (1969), *Études de topographie de Constantinople byzantine*, Berlin - Amsterdam, 2 vols.
Guillou A. (1974) *La civilisation byzantine*, Paris.
— (1982) (ed.), *La civiltà bizantina del XII al XV secolo. Aspetti e problemi* (Università degli Studi di Bari. Centro di studi bizantini. Corsi di studi 3), Roma.
Guy A. (1985), *Historia de la filosofía española*, Barcelona.
Guzman G.G. (1974), "The Encyclopedist Vincent of Beauvais and his Mongol extracts from John of Piano Carpini and Simon of Saint-Quentin", *Speculum* 49, 287-307.
Guzmán Guerra A. (1978), *El Dioscórides de Laguna y el manuscrito de Páez de Castro,* Madrid.
Hackel S. (1981) (ed,), *The Byzantine Saint* (Univ. of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. Studies suppl. to Sobornost 5), London.
Haldon J. (2005), *The Palmgrave atlas of Byzantine history*, London.
Hale J. (1995), *The civilization of Europe in the Renaissance,* New York.
Halecki O. (1930), *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'Union des Églises et pour la défense de l'Empire d'Orient 1355-1375,* Warszawa.
— (1937), "Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident", *Collectanea Theologica* 18, 477-532.
— (1943), *The Crusade of Varna. A discussion of controversial problems,* New York.
Halleux H. de (1990), "Hypostase et personne dans la formation du dogme trinitaire", en *Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études,* Louvain, 113-214.
Halm C. (1863), *Rhetores latini minores*, Leipzig.
Hamesse J. (1974), *Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique,* Louvain-Paris.
— (1989), "La diffusion des florilèges aristotéliciens en Italie du XIVe au XVIe siècle", en G. Roccaro (ed.), *Platonismo e Aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI). Testi della VII Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini… 1987*, Palermo, 39-54.
— (1994), "Les florilèges philosophiques, instruments de travail des intellectuels à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance", en Bianchi 1994, 479-508.
— (1995), "Il modello della lettura nell'età della Scolastica", en Cavallo - Chartier 1995, 91-115.
Hamilton B. (2004), "The impact of the Crusades on Western geographical knowledge", en Allen 2004, 15-34.
Hammer W. (1944), "The concept of the New or Second Rome in the Middle Ages", *Speculum* 19, 50-62.
Hankins J. (1993), "Neolatin philology in North America during the twentieth century", en *La filologia medievale e umanistica greca e latina nel secolo XX (Atti del Congresso Int. Roma, 1989),* Roma, 973-977.
Hare B.W. (1974), "St. John Chrysostom *On education*", *Prudentia* 6, 99-104.
Haren M. (1985), *Medieval thought. The Western intellectual tradition from Antiquity to the thirteenth century,* Toronto - Buffalo.
Haring M. (1950), "The first traces of the so-called Cerbanus translation of St. John Damascene *De fide orthodoxa* III, 1-8", *Medieval Studies* 12, 214-216.
Harlfinger D. (1980a) (ed.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung,* Darmstadt.
— (1980b), "Einige Grundzüge der Aristoteles-Überlieferung", en Harlfinger 1980a, 447-483.
Harny E.T. (1908) (ed.), *Gilles Le Bouvier, Le livre de la description des pays,* Paris.
Harris J. (2003), *Byzantium and the Crusades*, London - New York 2003.
Harrison R.M. (1973), "A Constantinopolitan capital in Barcelona", *DOP* 27, 297-300.
— (1986), *Excavations at Saraçhane in Istanbul*, vol. I: *The excavations, structures, architectural decoration, small finds, coins, bones, and molluscs*, Princeton (NJ) - Washington DC.

— (1989), *A temple for Byzantium: The discovery and excavation of Anicia Juliana's palace-church in Istanbul,* Austin (Texas).
Haskins Ch.H. (1958), *The Renaissance of the twelfth century,* Cleveland - New York, 2ª ed.
— (1972), *La rinascita del XII secolo,* Bologna.
Hasluck F.W. (1929), *Christianity and Islam under the Sultans,* Oxford, 2 vols.
Haugh R. (1975), *Photius and the Carolingians: The trinitarian controversy,* Belmont (Mass.).
Hay D. (1983), "Storici e Rinascimento negli ultimi venticinque anni", en M. Boas Hall *et alii, Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi,* Bari, 1-42.
Hayes W.M. (1972), *The Greek manuscript tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium books IV-V,* Leiden.
Heim Fr. (1996), "L'animation des statues chez les apologistes du IIIe siècle", en J. Dion (ed.), *Culture antique et fanatisme,* Paris, 95-102.
Heisenberg A. (1925-26), "Das Problem der Renaissance in Byzanz", *Historische Zeitschrift* 133, 393-412.
Heller A. (1980), *El hombre del Renacimiento,* Barcelona.
Hemmerdinger B. (1968), "La littérature grecque profane de 541 à 814", *Helikon* 8, 464-466.
— (1979), "Bacchylide. A propos de l'histoire du texte au Moyen Âge", *Byz.Forsch.* 6, 79-82.
Henderson J. - Mundell Mango M. (1995), "Glass at medieval Constantinople. Preliminary scientific evidence", en Mango - Dagron 1995, 331-354.
Herren M.W. (1988) (ed.), *The sacred nectar of the Greeks: The study of Greek in the West in the early Middle Ages,* London.
Herrin J. (1987), *The formation of Christendom,* Princeton (NJ).
Hesseline D.C. (1919), *L'Achilleide byzantine,* Amsterdam.
Hibbert Chr. (1988), *Venecia. Biografía de una ciudad,* Paris.
Highet G. (1967), *The classical tradition. Greek and Roman influences on Western literature,* Oxford.
Hillgarth J. (1970), "Historiography in Visigothic Spain", en *La storiografia altomedievale* (Settimane di Studio del CISAM 17), Spoleto, 1970, vol. I, 261-311 (recogido en Hillgarth 1985).
— (1983), "The Position of Isidorian studies: A critical review of the literature, 1936-75", *Studi Medievali* 24, 817-905 (recogido en Hillgarth 1985).
— (1985), *Visigothic Spain. Byzantium and the Irish,* London .
Hinck H. (1873), *Polemonis declamationes,* Leipzig 1873.
Hofmann G. (1945), "Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur", *OCP* 11, 141-164.
Hollis A.S. (1976), "Some allusions to earlier Hellenistic poetry in Nonnus", *Classical Quarterly* 26, 142-150.
Honigmann E. (1950), *The lost end of Menander's Epitrepontes,* Bruxelles.
Hookham H. (1962), *Tamburlaine the Conqueror,* London.
Hörandner W. (1976), "La poésie profane au XIe siècle et la connaissance des auteurs anciens", *TM* 6, 245-263.
Horna K. (1904), "Das *Hodoiporikon* des Konstantin Manasses", *BZ* 13, 337-345.
Hotz W. (1971), *Byzanz, Konstantinopel, Istanbul,* Darmstadt.
Housley N. (2006), *Contesting the Crusades,* Oxford.
Howard D. (1997), "Civic and religious architecture in Gothic Venice", en Romanelli 1997, 118-157.
Howard D.R. (1980), *Writers and pilgrims. Medieval pilgrimage. Narratives and their posterity,* Berkeley - Los Angeles - London.
Huarte de San Juan J. (1977), *Examen de ingenios para las ciencias,* ed. E. Torre, Madrid.

Hunger H. (1952), "Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz", *BZ* 45 (1952) 4-19 (recogido en Hunger 1973).
— (1955), *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur,* Graz - Wien - Köln.
— (1959a), "Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit. Mit einem Exkürs über die *Kosmike Delosis* Theodoros' II Dukas Laskaris", *JÖB* 8, 123-155 (recogido en Hunger 1973).
— (1959b), *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Wien.
— (1964), *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden,* Wien.
— (1966), "Byzanz im europäischen Geschichtsdenken des 20. Jahrhunderts", *JÖBG* 15, 49-60 (recogido en Hunger 1973).
— (1968a), *Der byzantinische Katz-Mause-Krieg. Theodoros Prodromos Katomyomachia,* Graz - Wien - Köln.
— (1968b), *Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit. Versuch einer Neubewertung,* Wien (recogido en Hunger 1973)
— (1969a), "On the imitation (μίμησις) of Antiquity in Byzantine literature", *DOP* 23-24, 17-38.
— (1969b), *Johannes Chortasmenos (ca. 1370-ca. 1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text,* Wien - Köln - Graz.
— (1973), *Byzantinische Grundlagenforschung. Gesammelte Aufsätze,* London 1973.
— (1974), "Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jahrhunderts", en *Actes du XIVe Congrès. International des Études Byzantines, Bucarest… 1971*, Bucuresti, vol. I, 139-151.
— (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner,* München 1978, 2 vols.
— (1981a), "The classical tradition in Byzantine literature: the importance of rhetoric", en Mullett - Scott, 35-47.
— (1981b), *Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene. Alexias XI-XIII,* Wien.
— (1984a), *Prochoros Kydones' Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus,* Wien.
— (1984b), "Romanos Melodos, Dichter, Prediger, Rhetor — und sein Publikum", *JÖB* 34, 15-42.
— (1985), "Byzantinische Namensdeutungen in iambischen Synaxarversen", *Βυζαντινά* 13, 3-26.
— (1990), *Prochoros Kydones' Übersetzungen von S. Augustinus, De libero arbitrio 1, 1-90 und Ps.-Augustinus, De decem plagis Aegyptiorum,* Wien.
Hunt R.W. (1966), "Greek manuscripts in the Bodleian library, from the collection of John Stojkovic of Ragusa", en F.L. Cross (ed.), *Studia Patristica VII. Papers presented to the Fourth international Conference of Patristic Studies*, Berlin, 75-82.
Hussey J.M. (1967) (ed.), *The Cambridge Medieval History,* vol. IV: *The Byzantine Empire. Part II. Government. Church and Civilisation,* Cambridge.
— (1986), *The Orthodox Church in the Byzantine Empire,* Oxford.
Hutter I. (1988), *Early Christian and Byzantine* (The Herbert History of Art and Architecture), London.
Ieraci Bio A.M. (1979), "Il concetto di παροιμία: testimonianze antiche e tardoantiche», *Rendiconti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 54, 185-214.
Impellizzeri S. (1969-70), "L'Umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della *Biblioteca* di Fozio", *RSBN* 6-7, 211-266 (recogido en Impellizzeri 1975, 297-365)
— (1975), *La letteratura bizantina de Costantino a Fozio,* Firenze - Milano.
Ioannidis S. (1870), Ἱστορία καὶ στατιστικὴ Τραπεζοῦντος καὶ τῆς περὶ ταύτην χώρας, Konstantinoupolis.
Iorga N. (1934), *Histoire de la vie byzantine. Empire et civilisation,* Bucuresti, 3 vols.

— (1992), *Byzance après Byzance,* Paris.
Irigoin J. (1952), *Historie du texte de Pindare,* Paris.
— (1957), "L'Aristote de Vienne", *JÖB* 6, 5-10.
— (1958-59), "Pour une étude des centres de copie byzantins", *Scriptorium* 12, 208-227 y 14, 181-195.
— (1962), "Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle)", *Cahiers de Civilisation Médiévale* 5, 287-302.
— (1969), "L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques", *JÖB* 18, 37-55 (recogido en Harlfinger 1980a, 234-258).
— (1975), "La culture grecque dans l'Occident latin du VIIe au XIe siècle", en Varii auctores 1975, 427-446.
— (1977), "Quelques réflexions sur le concept d'archétype", *Revue d'histoire des textes* 7, 235-245.
— (1981), "La critique des textes doit être historique", en E. Flores (ed.), *La critica testuale greco-latina oggi. Metodi e problemi,* Roma, 27-43.
Irmscher J. (1973), "Antikes Drama in Byzanz", en H. Walter - H. Kuch (eds.), *Die gesellschaftliche Bedeutung des antiken Dramas für seine und unsere Zeit* (Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 6), Berlin, 227-237.
— (1974), "Realismus in der antiken Literatur: Palladas als realisticher Dichter", en *In memoriam C. Daicovicic,* Cluj, 177-185.
— (1981a), "Pindar in Byzanz", en E.G. Schmidt (ed.), *Aischylos und Pindar. Studien zu Werk und Nachwirkung,* Berlin, 296-302.
— (1981b), "Warum die Byzantiner altgriechische Dramatiker lasen?", *Philologus* 125, 236-239.
— (1985), "Die christliche und die byzantinische Utopie", *SIFC* 78, 265-272.
Ishigami-Iagolnitzer M. (1991), "Le scepticisme grec, Francisco Sánchez et Pierre Charron", en Ead. (ed.), *Les humanistes et l'antiquité grecque*, Paris, 39-49.
Ivanov S.-A. (2003), "L'attitude à l'égard des juifs à Byzance était-elle moins intolerant qu'en Occident?", en Dimitriev *et alii* 2003, 29-44.
Iversen E. (1972), *Obelisks in Exile,* vol. II: *The Obelisks of Istanbul and England*, København.
Iviazzocco A. (1993), *Linguistic theories in Dante and the humanists. Studies of language and intellectual history in late medieval and early Renaissance Italy,* Leiden.
Izbicki Th. (1981), "Notes on the manuscript library of Cardinal Johannes de Turrecremata", *Scriptorium* 35, 306-311.
Izzedin M. (1951), "Ibn Battouta et la topographie byzantine", en *Actes du VIe Congrès International d'Études Byzantines, Paris… 1948,* Paris, vol. II, 191-196.
— (1958), "Un texte arabe inédit sur Constantinople byzantine", *Journal Asiatique* 246, 453-457.
Jacob A. (1966), "La traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique", *OCP* 32, 111-162.
Jacoby D. (1967), "Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine", *Byz* 37, 167-227 (recogido en Jacoby 1975).
— (1972), "Les Juifs vénitiens de Constantinople et leur communauté du XIIIe au milieu du XVe siècle", *Revue des études juives* 121, 397-410 (recogido en Id., *Recherches sur la Mediterranée orientale du XIIe au XVe siècle. Peuples, sociétés, économies*, London 1979).
— (1975), *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, London.
— (1987), "Venice and the Venetian Jews in the Eastern Mediterranean", en G. Cozzi (ed.), *Gli Ebrei e Venezia (secoli XIV-XVIII)*, Milano, 29-58 (recogido en Jacoby 1989).
— (1989), *Studies in the Crusader States and on Venetian expansion*, Northampton.

— (1993), "Les Juifs de Byzance: une communauté marginalisée", en Ch.A. Maltezou (ed.), *Οἱ περιθωριακοί στο Βυζάντιο,* Athina, 103-154 (recogido en Jacoby 2001a).
— (1995), "The Jews of Constantinople and their demographic hinterland", en Mango - Dagron 1995, 221-232 (recogido en Jacoby 2001a).
— (1998), "The Jewish community of Constantinople from the Komnenan to the Palaiologan Period", *VV* 55, 31-40 (recogido en Jacoby 2001a).
— (2001a), *Byzantium. Latin Romania and the Mediterranean,* Aldershot.
— (2001b), "The Jews and the silk industry of Constantinople", en Jacoby 2001a.
— (2001c), "The urban evolution of Latin Constantinople (1204-1261)", en N. Necipoglu (ed.), *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*, Leiden, 277-298.
Jacoff M. (1993), *The horses of San Marco and the quadriga of the Lord*, Princeton (NJ).
Jaeger W. (1958), *Umanesimo e teologia*, Milano.
— (1965), *Cristianismo primitivo y paideia griega,* México.
James E. (1980), *Visigothic Spain,* Oxford.
James L. (1996), "*Pray not to fall into temptation and be on your guard*: Pagan statues in Christian Constantinople*", Gesta* 35.1, 12-20.
Janin R. (1944), "Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine", *EB* 2, 134-183.
— (1964), *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964, 2ª ed.
— (1969), *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin,* vol. I: *Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique,* part. III: *Les églises et les monastères*, Paris.
Jarava J. de (1546), *Problemas y preguntas problemáticas,* Alcalá.
Jardine L. (1996), *Worldly goods*, London.
Jeauneau E. (1975), "L'héritage de la philosophie antique durant le Haut Moyen Âge", en Varii auctores 1975, 15-56.
Jeffreys E.M. (1978), "The judgement of Paris in later Byzantine literature", *Byz* 48, 112-131.
— (1979), "The attitudes of Byzantine chroniclers towards ancient history", *Byz* 49, 199-238.
Jeffreys E.M. - Jeffreys M.J. (1975), "Constantine Hermoniakos and Byzantine education", *Δωδώνη* 4, 82-109 (recogido en Jeffreys - Jeffreys 1983).
Jeffreys E.M. - Jeffreys M.J. (1983), *Popular literature in Late Byzantium,* London.
Jenkins R.J.H. (1963), "The Hellenistic origins of Byzantine literature", *DOP* 17, 37-52 y 403-405.
Jiménez de la Espada M. (1874), *Andanzas e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439),* (Colección de libros españoles raros o curiosos 8), Madrid, 2 vols.
— (1982) (ed.), *Pero Tafur (1436-1439). Andanças e viajes de un hidalgo español. Estudio y descripción de Roma por José Vives Gatell y presentación, edición y notas, con una presentación bibliográfica, de Francisco López Estrada*, Barcelona.
— (1995) (ed.), *Pero Tafur. Andanças e viajes de un hidalgo español. Presentación, edición, ilustraciones, notas, vocabulario geográfico y glosario*, Madrid.
Jones C.W. (1934), "The Victorian and Dionysiac Paschal tables", *Speculum* 9, 415-420.
Jones F. (1936), *Ancients and Moderns: A study of the background of the 'Battle of the Book'*, St. Louis 1936.
Jouanna J. (1977), "Remarques sur les réclames dans la tradition hippocratique. Analyse archéologique du texte des manuscrits", *Ktema* 2, 381-396.
Juez Gálvez F.J. (1997), *Blasii Kleiner Archivium Tripartitum Inclytae Provinciae Bulgariae*, Madrid.

Jugie M. (1926-35), *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Paris, 5 vols.

Jung K.G. (1964), *Recuerdos, sueños, pensamientos,* Barcelona.

Kaegi W.E. (1968), *Byzantium and the decline of Rome,* Princeton (NJ).

Kalligas H.A. (1990), *Byzantine Monemvasia. The sources,* Monemvasia.

Kaminski M. (2000), *Arte y arquitectura. Venecia*, Colonia.

Kaplan M. (1993), "La place du schisme de 1054 dans les relations entre Byzance, Rome et l'Italie", en *Byzantium and its neighbours from the mid-9th till the 12th Centuries. Papers read at the international Byzantinological symposium, Bechyne, 1990,* Praha 1993 [= *BSl* 54] 29-37.

Kappler (1986), *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid.

— (1990), "L'image des Mongols dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais", en M. Paulmier-Foucart *et alii* (eds.), *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIVe Colloque de l'Institut d'études medievales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études medievales… 1988*, Paris, 219-240.

Karayannopoulos I.E. (1972), *Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας*, Thessalonike.

Karayannopoulos I.E. - Weiss G. (1982), *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453),* Wiesbaden, 2 vols.

Karlsson G. (1962), *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine,* Uppsala.

Karpozilos A.D. (1970), "Thomas Aquinas and the Byzantine East *(De essentia et operatione)",* Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 52, 129-147.

— (1982), *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*, Ioannina.

Kasper W (1984), *Jesús el Cristo*, Salamanca.

Kassel R. (1973), "Kritische und exegetische Kleinigkeiten IV", en *Rheinisches Museum* 116, 97-112.

Kathanasis D.H. (1936), *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts* (tesis doctoral), München.

Katičić R. (1957), "Ἄννα ἡ Κομνηνὴ καὶ ὁ Ὅμηρος", *EEBS* 27, 213-223.

Katz S. (1937), *The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass.).

Kazhdan A.P. (1980), "L'histoire de Cantacuzène en tant qu'œuvre littéraire", *Byz* 50, 279-335.

— (1983a), *La produzione intellettuale a Bisanzio. Libri e scrittori in una società colta*, Napoli.

— (1983b), "Looking back to Antiquity: three notes", *GRBS* 24, 375-377.

— (1983c), *Bisanzio e la sua civiltà,* Bari 1983.

— (1984), "The aristocracy and the imperial idea", en M. Angold (ed.), *The Byzantine aristocracy IX to XIII centuries,* Oxford, 43-52.

— (1988), "L'eredità antica a Bisanzio", *Studi classici e orientali* 38, 139-153

— (1995), "Innovation in Byzantium", en A.R. Littlewood (ed.), *Originality in Byzantine literature, art and music. A collection of essays,* Oxford, 1-14.

Kazhdan A.P. - Constable G. (1982), *People and power in Byzantium. An introduction to Modern Byzantine Studies,* Washington DC.

Kazhdan A.P - Cutler A. (1982), "Continuity and discontinuity in Byzantine history", *Byz* 52, 429-478.

Kazhdan A.P - Epstein A.W. (1985), *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries,* Berkeley - Los Angeles - London.

Kazhdan A.P - Franklin S. (1984), *Studies on Byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries,* Cambridge - Paris.

Kedar B.Z. - Werblowsky R.J.Z. (eds.), *Sacred space, shrine, city, land. Proceedings of the International Conference in memory of Joshua Prawer*, London - Jerusalem 1998.
Keller A.G. (1965), "A Byzantine admiror of Western progress: Cardinal Bessarion", *Cambridge Historical Journal* 11, 343-348.
Kelly J.N.D. (1980), *Primitivos credos cristianos,* Salamanca.
Kelly L. (1989), *Istanbul. A traveller's companion*, London.
Kennedy G.A. (1983), *Greek rhetoric under Christian emperors,* Princeton (NJ).
Keresztes P. (1981), *Constantine. A great Christian monarch and apostle,* Amsterdam.
Khitrowo B. de (1889), *Itinéraires russes en Orient,* Genève.
Khoury A.Th. (1969), *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.),* Louvain - Paris.
— (1972), *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.),* Leiden.
Kindstrand J.F. (1978), "The Greek concept of proverbs", *Eranos* 76, 71-85.
King P.D. (1981), *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid 1981.
Kirchner J. (1901), *Prosopographia Attica,* vol. I, Berlin.
Klauser Th. (1969), *A short history of the Western liturgy. An account and some reflections*, Oxford.
Klein-Franke F. (1980), *Die klassische Antike in der Tradition des Islam,* Darmstadt 1980.
Koder J. (1995), "Fresh vegetables for the capital", en Mango - Dagron 1995, 49-56.
Köhler E. (1972), "Byzanz und die Literatur der Romania", en *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters,* vol. I, Heidelberg, 396-407.
Kohut K. (1973), *Las teorías literarias en España y Portugal durante los siglos XV y XVI,* Madrid.
Kolbaba T.M. (1995), "Conversion from Greek Orthodoxy to Roman Catholicism in the fourtheenth century", *BMGS,* 19, 120-134.
Kominis A. (1960), *Gregorio Pardos metropolita di Corinto e la sua opera,* Roma - Athina.
Konstantinides Chr. (1960), "Le sens théologique du signe 'croix-étoile' sur le front de la Vierge des images byzantines", *Akten des XI. internationalen Byzantinistenkongresses, München… 1958*, München, 254-266.
Konstantinou E. (1985), "Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 15. Jh.", en *Δώρημα στὸν Ι. Καραγιαννόπουλο*, Thessalonike (= Βυζαντινὰ 13.2).
Koukoules Ph. (1947-55), *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, Athina.
Koyré A. (1990), "Aristotelismo y Platonismo en la filosofía de la Edad Media", en *Estudios de historia del pensamiento científico,* Madrid.
Kraus L.M. (1982), *La quinta esencia*, Madrid.
Krautheimer R. (1981), *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid 1981, 2ª ed.
Kravari V *et alii* (1991) (eds.), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin,* vol. II: *VIIIe-XVe siècle,* Paris, 261-276.
Kresten O. (1976), *Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitz des Kardinals Isidoros von Kiev*, Wien.
— (1977), "Leontios von Neapolis als Tachygraph? Hagiographische Texte als Quellen zu Schriftlichkeit und Buchkultur im 6. und 7. Jahrhundert", *Scrittura e Civiltà* 1, 155-175 (recogido en Cavallo 1982a, 21-35).
Kriaras G. (1968-2012), *Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας,* Thessalonike, 18 vols.
Kristeller P.O. (1969), *Renaissance concepts of man,* New York 1969.
— (1982), *El pensamiento renacentista* y *sus fuentes,* México 1982.
— (1992), "Thomism and the Italian thought of the Renaissance", en *Medieval Aspects of Renaissance Learning. Three Essays edited and translated by E.P. Mahonev*, New York, 29-91.

Kristeller P.O. *et alii* (1971-2011) (eds.), *Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries. Annotated lists and guides,* Washington DC.

Krumbacher K. (1893), "Mittelgriechische Sprichwörter", *Sitzungsberichte der phil., philolog. und histor. Classe der Akademie der Wissenschaften zu München,* München.

— (1897), *Geschichte der byzantinischen Litteratur (527-1453),* München.

Kustas J.M.G. (1970), "Function and evolution of Byzantine rhetoric", *Viator* 1, 55-73.

Labarge M.W. (1976), "Ghillebert de Lannoy: Burgundian traveller", *History Today* 26, 154-163

— (1992), *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos,* Madrid 1992.

Lacarra J.M. (1960), "La iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma", en *Le chiese nei regni dell'Europa Occidentale e i loro rapporti con Roma fino all'800* (Settimane di Studio del CISAM 7) Spoleto, 353-384.

Lacarra Mª. J. - Ducay E. (1980), *Pedro Alfonso, Disciplina Clericalis,* Zaragoza.

Lacombrade Ch. (1978), *Synésios de Cyrène*, vol. I: *Hymnes,* Paris.

Ladner G. (1982), "Terms and ideas of renewal", en Benson - Constable - Lanham 1982, 1-33.

Laiou A. (1994), "Steven Runciman's Crusades", en H.A. Kalligas (ed.*), Travellers and officials in the Peloponnese descriptions-reporters-statistics. 4th Symposium of History and Art… 1991 in Honour of Sir Steven Runciman*, Monemvasia, 7-14.

— (2002) (ed.), *The economic history of Byzantium from the seventh through the fifteenth century*, vol. II, Washington DC.

Lake K.S. (1943), "The scribe Ephraim", *Journal of Biblical Literature* 62, 263-268.

Lamma P. (1968), *Oriente e occidente nell'Alto medioevo. Studi storici sulle due civiltà,* Padova.

Lampros Sp. (1902), *Ecthesis chronica and chronicon Athenarum, edited with critical notes and indices*, London.

— (1908), "Μονῳδίαι καὶ θρῆνοι ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως", *Νέος Ἑλληνομνήμων* 5, 190-269.

— (1910), *Ἀργυροπούλεια*, Athina.

— (1912-30), *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά,* Athina, 4 vols.

Lange N. de (2000), "Hebrews, Greeks or Romans? Jewish culture and identity in Byzantium", en Smythe 2000, 105-118.

Laourdas B.H. (1960), *Ἡ κλασσικὴ φιλολογία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν δέκατον τέταρον αἰώνα*, Thessalonike.

Larraona A. - Tabera A. (1935), "El derecho justinianeo en España", en *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano. Bologna - Roma 1933,* Pavia, 83-182.

Laurent V. (1971) (ed.), *Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439),* Paris.

Lavagnini B. (1979), "Anacreonte in Sicilia e a Bisanzio", *Δίπτυχα* 1, 290-299.

Lawson J.C. (1964), *Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study in survivals,* New York.

Lázaro Carreter F. (1949), *Las ideas lingüísticas en España en el siglo XVIII,* Madrid.

Leanza S. (1972), "Citazione e reminiscenze di autore classici nelle opere di Teofilatto Simocatta", *Studi classici in onore di Cataudella*, vol. II, Catania, 573-590.

Lebreton J. (1927), *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée,* Paris, 2 vols.

Lecouteux Cl. (1999), *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris.

Legrand E. (1880-1902), *Bibliothèque grecque vulgaire*, Paris.

Le Guillou M. J. (1963), *El espíritu de la Ortodoxia griega y rusa*, Andorra.

Le Huenen R. (1990), "Qu'est-ce qu'un récit de voyage?", en *Les modèles du récit de voyage* [= *Littérales* 7] Paris, 7-26.

Lellouch B. - Yérasimos St. (1999) (eds.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la Chute de Constantinople. Actes de la Table Ronde d'Istanbul 1996*, Paris - Montreal.
Lemerle P. (1971), *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle,* Paris.
Leone P.L.M. (1971-72), "Il Φιλομαθὴς ἢ περὶ ὑβριστῶν di Niceforo Gregoras" *RSBN* 8-9, 171-201.
— (1975), *Niceforo Gregora, Fiorenzo o Intorno alla Sapienza*, Napoli.
— (1984a), "I Carmina Iliaca di Giovanni Tzetzes", *Quaderni Catanesi* 12, 374-405.
— (1984b), "Noterelle tzetziane", en *Studi in onore di F.M. Pontani*, Padova, 249-258.
Leroy J. (1977), "La description codicologique des manuscrits grecs de parchemin", en *La paléographie grecque et byzantine,* Paris, 27-44.
— (1978), "Les manuscrits grecs en minuscule des IXe et Xe siècles de la Marcienne", *JÖB* 27, 25-48.
Lesky A. (1968), *Historia de la literatura griega,* Madrid.
Levy A. (1992), *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Princeton (NJ).
Lewis B. (1990), *Istanbul et la civilisation ottomane,* Paris.
Lewis C.S. (1994), *The discarded image. An introduction to medieval and Renaissance literature,* Cambridge.
Lewis G. (2001) (ed.), *Domenico's Istanbul, translated with an introduction and commentary by M. Austin*, Warminster (Wiltshire).
Lilla S. (1982-90), "La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino", *Helikon* 22-27 (1982-87), 211-279; 28 (1988) 203-279 y 29-30 (1989-90) 97-186.
Lingohr H.J. (1954), *Die Bedeutung der etymologischen Namenserklärung in den Gedichten Homers und Hesiods und in den homerischen Hymnen* (tesis doctoral), Berlin.
Linnér St. (1946), "Sprachliches und Stilistiches zu Genesios", *Eranos* 44, 193-207.
— (1981), "Literary echoes in Psellus Chronographia", *Byz* 51, 225-231.
Linton R. (1972), "The distinctive aspects of acculturation", en D. Walker (ed.), *The emergent Native Americans,* Boston, 5-19.
Littlewood A.R. (1974), "The symbolism of the apple in Byzantine literature", *JÖB* 23, 33-59.
Livrea E. (1983), "Le citazione dei tragici in un inedito florilegio patmiaco", *RSBS* 3, 3-9.
— (1999), "I cavalli di S. Marco ed i *Lithica* orfici", *ZPE,* 126, 95-97.
Loenertz R.J. (1935), "Les établissements dominicains de Péra-Constantinople", *Échos d'Orient* 34, 332-349.
— (1957), "Une erreur singulière de Laonic Chalcocandile: Le prétendue second mariage de Jean V Paléologue", *REB* 15, 176-184.
— (1958), "Jean V Paléologue à Venise 1370-1371", *REB* 16, 217-232.
— (1978), "Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négotiations pour l'union des églises grecque et latine de 1415 à 1430", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 9 (1959) 5-61 (recogido en Id., *Byzantine et Franco-Graeca,* Roma, vol. II, 77-130).
— (1956-60), *Démétrius Cydonès. Correspondance* (Studi e Testi 186, 208), Città del Vaticano.
Lonergan B. (1976), *The way to Nicaea. The dialectical development of trinitarian theology,* London.
Long A.A. (1957), *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid.
Loomis L.R. (1906), *Medieval Hellenism,* Lancaster (PA).
López R.S. (1942-43), "Byzantine Law in the seventh century and its reception by the Germans and the Arabs", *Byz* 16, 445-461.

López Estrada F. (1943), *Ruy González de Clavijo, Embajada a Tamorlán. Estudio y edición de un manuscrito del siglo XV* (Nueva colección de libros raros o curiosos 1), Madrid.
— (1981), "Viajeros españoles en Asia: La embajada de Enrique III a Tamerlán (1403-1406)", *Revista de la Universidad Complutense* 3, 227-246.
— (1982), *Andanças e viajes de un hidalgo español. Pero Tafur (1436-1439). Estudio y descripción de Roma por J. Vives Gatell y presentación, edición, ilustraciones y notas por M. Jiménez de la Espada con una presentación bibliográfica de F. López Estrada e índices onomástico, toponímico y de materias por C. Sáez, R. Morales y J. L. Rodríguez*, Barcelona.
— (1997), "Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV", en *Viajes y viajeros en la España medieval. Actas del V Curso de Cultura medieval celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) 1993*, Aguilar de Campoo - Madrid, 57-81.
— (1999), *Ruy González de Clavijo, Embajada a Tamorlán*, Madrid.
— (2001), "La 'revisión' de José María Blanco White acerca de la *Embajada a Tamorlán*, publicada en las *Variedades o Mensagero de Londres*, (1824-25)", en A. Temimi (ed.), *Mélanges Luce López-Baralt,* vol. I, Zaghouan (Túnez), 393-401.
López Piñero J.M.ª (1979), *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII,* Barcelona.
López Piñero J.M.ª - Glick Th. - Navarro Brotóns V. - Portela Marco E. (1983) (eds.), *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, Barcelona, 2 vols.
López Rueda J. (1973), *Helenistas españoles del siglo XVI,* Madrid.
López de Villalobos F. (1886), *Algunas obras,* Madrid.
Lossky V. (1982), *Teología mística de la Iglesia de Oriente,* Barcelona.
— (1985), *In the image and the likeness of God,* Crestwood (NY).
Lot F. (1968), *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge,* Paris 1968, 2ª ed.
Lounghis T.C. (1980), *Les embassades byzantines en Occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux Croisades (407-1096),* Athina.
Lozano Sebastián F.-J. (1982), *San Isidoro y la filosofía clásica,* León.
Ludwich (1897), *Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae,* Leipzig.
Lumpe A. (1969-70), "Abendland und Byzanz. III. Literatur", en el *Reallexikon der Byzantinistik,* vol. I, Amsterdam, 227-345.
Luongo G. (1976-77), "*Homo militans*. La metafora della diserzione nella letteratura greca", *Ann. Fac. Lettere Napoli* 19, 109-142.
Luscombe D. - Riley Smith J. (2004) (eds.), *New Cambridge Medieval History (c. 1204-c. 1198),* vol. IV, Cambridge.
Maas P. (1921), "Leon Philosophos und Kallimachos", *Byzantinische Neugriechische Jahrbücher* 2, 302.
Maccarrone M. (1991) (ed.), *Il Primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium storico-teologico, Roma… 1989,* Città del Vaticano.
MacCoull L.S.B., "*When Justinian was Upsetting the world*: A note on soldiers and religious coercion in sixth-century Egypt", en Miller - Nesbitt (1995), 106-113.
Macías J.M. (1982) (ed.), *Santiago de la Vorágine, La leyenda dorada,* Madrid, 2 vols.
Macrides R. (2002) (ed.), *Travel in the Byzantine world. Papers from the thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham… 2000,* Aldershot.
Madden Th.F. (1991-92), "The fires of the Fourth Crusade in Constantinople, 1203-1204: A damage assessment", *BZ* 84-85, 72-93.
— (1992), "The serpent column of Delphi in Constantinople: placement, purposes, and mutilations", *BMGS* 16, 111-145.
Madoz J. (1936), "El florilegio patrístico del II Concilio de Sevilla (a. 619)", en *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936, 177-220.

— (1941), "Ecos del saber antiguo en las letras de la España visigoda", *Razón y Fe* 122, 228-240.
— (1944), "La teología de la Trinidad en los símbolos toledanos", *Revista española de Teología* 4, 457-477.
— (1949), "Literatura latinocristiana. Escritores de la época visigótica", en G. Díaz-Plaja (ed.), *Historia general de las literaturas hispánicas*, vol. I: *Desde los orígenes hasta 1400,* Barcelona, 85-140.
— (1953), "Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles", *Sacris Erudiri* 5, 105-132.
Magdalena Nom de Déu J.R. (1982), *Libro de viajes de Benjamín de Tudela. Versión castellana. Introducción y notas*, Barcelona.
Magdalino P. (1990), "Church, bath and *diakonia* in medieval Constantinople", en Monis, 165-188.
— (1993a), *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge.
— (1993b), "The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda", en Beaton - Roueché 1993, 3-34.
— (1994) (ed.), *New Constantines. The rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries,* Aldershot.
— (1995), "The grain supply of Constantinople, ninth-twelfth centuries", Mango - Dagron 1995, 35-48.
— (1996), *Constantinople Médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris.
— (2000), "Constantinople and the outside world", en Smythe 2000, 146-166.
— (2002), "Medieval Constantinople: built environment and urban development", en Laiou 2002, 529-537
— (2004), "L'Église de Pharos et les reliques de la Pasión à Constantinople", en Durand - Flusin 2004, 15-30.
Mahoney E.P. (1988), "Aristotle as 'the worst natural philosopher' *(pessimus naturalis)* and 'the worst metaphysian' *(pessimus metaphysicus):* his reputation among some Franciscan philosophers (Bonaventure, Francis of Mayrormes, Antonius Andreas, and Joannes Canonicus) and later reactions", en O. Huta (ed.,), *Die Philosophie in 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam K. Michalski (1879-1947),* Amsterdam, 261-273.
Mainstone R.J. (1988), *Hagia Sophia. Architecture, structure and liturgy of Justinian's Great Church,* London.
Majeska G.P. (1984), *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*, Washington DC.
— (2004), "The relics of Constantinople after 1204", en Durand - Flusin 2004, 183-190.
Malamut E. (1996), "Sur la route de Théodore Métochite en Serbie", en *Voyages et voyageurs au Moyen Âge (XXVIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur, Limoges-Aubazine… 1995)*, Paris, 165-175.
— (2000), "Des voyages et de la littérature voyageuse à Byzance: un autre espace, une autre société (IVe-XIIe siècles)", en Dierkens - Sansterre 2000, 189-203.
Maltezou Chr.A. (1984), "L'immagine della provincia bizantina presso gli Occidentali dopo il 1204", *RSBS* 4, 205-212.
Mamboury E. (1936), "Les fouilles byzantines à Istanbul et dans sa banlieue immédiate aux XIXe et XXe siècles", *Byz* 11, 229-283.
— (1953), *The Tourists' Istanbul*, Istanbul.
Manaphes K.A. (1972), *Αἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει βιβλιοθῆκαι αὐτοκρατορικαὶ καὶ πατριαρχικὴ καὶ περὶ τῶν ἐν αὐταῖς χειρογράφων μέχρι τῆς ἁλώσεως*, Athina.
Manfredini M. (1972), "Giorgio Gemisto Pletone e la tradizione manoscritta di Plutarco", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 2, 569-581.
— (1987), "Codici plutarchei di umanisti italiani", *ASNP* 17, 1001-1043.

Mango C. (1960), "The Legend of Leo the Wise", *ZRVI* 6, 59-93 (recogido en Mango 1984).
— (1963), "Ancient statuary and the Byzantine beholder", *DOP* 17, 55-75.
— (1965), "Byzantinism and romantic Hellenism", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 28, 29-43 (recogido en Mango 1984).
— (1973), "La culture grecque et l'Occident au VIIIème siècle", en *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII* (Settimane di Studio del CISAM 20), Spoleto 1973, II, 684-721.
— (1975a), *Byzantine literature as a distorting mirror* (*Inaugural Lecture, Univ. of Oxford, May 1974),* Oxford (reimpr. en Mango 1984).
— (1975b), "The availability of books in the Byzantine Empire. A.D. 750-850", en Ševčenko - Mango, 29-45.
— (1978), *Architettura bizantina,* Milano.
— (1980), *Byzantium. The Empire of New Rome,* London.
— (1981a), "Discontinuity with the classical past in Byzantium", en Mullett - Scott 1981, 48-57.
— (1981b), "Daily life in Byzantium", *JÖB* 31.1, 337-353 (recogido en Mango 1984).
— (1984), *Byzantium and its image*, London.
— (1985), *Le développement urbain de Constantinople (IVe-VII siècles)*, Paris.
— (1991), "Byzantine epigraphy (4th to 10th centuries)", en D. Harlfinger *et alii* (eds.), *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel… 1983)*, Alessandria, 235-249.
— (1995), "The water supply of Constantinople", en Mango - Dagron 1995, 9-18.
Mango M. - Dagron G. (1995) (eds.), *Constantinople and its hinterland*, Aldershot.
Maniese G. (1962), "Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlass des Nikolaus von Kues", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 2, 85-116.
Mann N. (1993) (ed.), *Renacimiento. Arte y pensamiento renuevan Europa*, Barcelona.
Manussacas M.I. (1981), "Structure sociale de l'hellénisme postbyzantin", *JÖB* 31.2 (1981) 791-821.
— (1991), "Οἱ μεγάλες ἑλληνικές παροικίες τῆς Ἰταλίας (Βενετία, Νεάπολη, Λιβόρνο, Τεργέστη) ἀπό τήν Ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης (1453) ὡς σήμερα", en J.M. Fossey - J. Morin (eds.), *The Hellenic diaspora from Antiquity to Modem Times. Proceedings of the First International Congress (Montréal… Athens… 1988),* Amsterdam, vol. II, 1-12.
Mansel Ph. (1995), *Constantinople. City of the world's desire, 1453-1924,* London.
Maravall J.A. (1966), *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid.
— (1972), *La oposición política bajo los Austrias,* Madrid.
— (1982), "La diversificación de modelos del Renacimiento: El Renacimiento español y el Renacimiento francés", *Cuadernos Hispanoamericanos* 390, 551-614 (recogido en Maravall 1984, 123-192)
— (1983a), *Estudios de historia del pensamiento español,* Serie I: *Edad Media,* Madrid.
— (1983b), "El prerrenacimiento del siglo XV", en *Nebrija y la introducción del Renacimiento. Actas de la III Academia Literaria Renacentista,* Salamanca, recogido en Madrid 1984, 13-33.
— (1984), *Estudios de historia del pensamiento español.* Serie II: *La época del Renacimiento,* Madrid.
Maraval P. (1996), *Récits des prémiers pélerins chrétiens au Proche-Orient (IVe-VIIe siècles). Textes choisis, présentés, traduits et annotés*, Paris.
— (1997), *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris.

Margolin J.-Cl. (1971), "Vivès, lecteur et critique de Platon et d'Aristote", en Bolgar (ed.), *Classical influences on European culture A.D. 500-1500,* Cambridge, 245-279.
— (2001), "El hombre en el espejo del humanismo en el Renacimiento", en J. Ries (ed), *Tratado de antropología de lo sagrado,* vol. IV: *Crisis, rupturas y cambios,* Madrid 2001, 239-298.
Marinesco C. (1924), "Manuel II Paléologue et les rois d'Aragon. Commentaire sur quatre lettres inédites en latin, expédiées par la chancellerie byzantine", *Bulletin de l'Académie Roumaine. Sect. Hist.* 11, 192-206.
— (1953), "Du nouveau sur les relations de Manuel Paléologue (1391-1425) avec l'Espagne", *Studi bizantini e neoellenici* 7, 420-436.
Markopoulos A. (1982), "La critique des textes au Xe siècle. Le témoignage du «Professeur anonyme»", *JÖB* 32.4, 31-37.
— (1986), "L'épistolaire du *Professeur Anonyme* de Londres", *Ἀφιέρωμα στὸν Νίκο Σβορώνο*, vol. I, Rethymno, 139-144.
Marrou H.-I. (1965), *Historia de la educación en la Antigüedad,* Buenos Aires.
Martin J. (1974), *Antike Rhetorik: Technik und Methode,* München.
Martin A. von (1970), *La sociología de la cultura medieval,* Madrid.
— (1988), *Sociología del Renacimiento,* México.
Martín-Lunas T. H. (1995) (ed.), *Obras completas del pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, 2ª ed.
Martínez Conesa J. (1984), "Imágenes y motivos clásicos en la pedagogía de Basilio el Grande", en *Apophoreta philologica Emmanueli Fernandez-Galiano a sodalibus oblata*, vol. II (= *Estudios Clásicos* 26.2), Madrid, 401-409.
Martínez Díez G. - Rodríguez F. (1992), *La colección canónica hispana,* vol. V: *Concilios hispanos,* Madrid.
Martínez Manzano T. (1998), *Constantino Láscaris: semblanza de un humanista bizantino*, Madrid.
Matino G. (1983), "Per la storia dei florilegi bizantini", *Studi bizantini e neogreci* 7, 381-385.
Matranga F. (1850), *Anecdota Graeca,* Roma.
Mavroyennis P. (1900), *Chiens errants de Constantinople, et chiens et chats de bonne maison,* Paris.
Mazaris (1975), *Journey to Hades. Greek text with translation, notes, introduction and index by Seminar Classics 609. State Univ. of. New York at Buffalo* (Arethusa Monography 5), Buffalo.
Mazzini I. (1981), "Il latino medico in Italia nei secoli V e VI (Rassegna degli studi compiuti negli ultimi venti anni ed elencazione dei precedenti a partire dall'inizio del secolo", en *La cultura in Italia fra tardo Antico e alto Medioevo. Atti del convegno tenuto a Roma… 1979,* Roma, vol. I, 432-441.
McCail R.C. (1971), "The erotic and ascetic poetry of Agathias Scholasticus", *Byz* 41, 205-267.
McCormick M. (1987a), "Byzantium's role in the formation of early medieval civilization: approaches and problems", *Illinois Classical Studies* 12, 207-220.
— (1987b), *Eternal victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the early medieval West,* Cambridge - Paris.
— (2002), "Byzantium on the move: imagining a communications history", en Macrides 2002, 3-29.
— (2005), *Orígenes de la economía europea. Viajeros y comerciantes en la Alta Edad Media*, Barcelona.
McEvoy J. (1981), "Language, tongue and thought in the writings of Robert Grosseteste", *Miscellanea Medievalia* 13, 585-592 (recogido en McEvoy 1994).
— (1994), *Robert Grosseteste, exegete and philosopher,* Aldershot.

McKenna S.J. (1938), *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom,* Washington DC.
McKenna J.H. (1975), *Eucharist and Holy Spirit,* Essex.
Medaglia S.M. (1983), *Note di esegesi archilochea* (Suppl. 4 del Boll. Class Accad. Lincei), Roma.
Medvedev I.P. (1976), *Vizantijskij gumanizm XIV-XV vv,* Leningrad.
— (1981), "Neue philosophische Ansätze im späten Byzanz", *JÖB* 31, 529-548.
— (1984), "Tendances vers une renaissance dans la culture Byzantine tardive", Βυζαντιακὰ 4, 113-116.
— (1988), "Literaturnve "salony" pozdnei Visantii", en *Literatura i iskusstuo v sisteme Kult'ury,* Moscva, 54-59.
Meinardus O. (1970), "A study of the relics of saints of the Greek Orthodox church", *Oriens Christianus* 54, 130-278.
Melczer W. (1979), "Juan de Mal Lara et l'école humaniste de Séville", en A. Redondo (ed.), *L'Humanisme dans les lettres spagnoles,* Paris, 89-104.
Menache S. (1990), *The Vox Dei. Communications in the Middle Ages,* New York.
— (1994), "The Crusades and their impact on the development of medieval Communication", en *Kommunikation zwischen Orient und Okzident. Alltag und Sachkultur. Int. Kongress Krems an der Donau… 1992,* Wien, 69-90.
Mendels D. (1966), "Greek and Roman history in the Bibliotheca of Photius: a note", *Byz* 56, 196-206.
Menéndez Pidal R. (1956), *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam,* Madrid.
Mercati G. (1926), *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana,* Roma.
— (1931), *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meleteniota,* Città del Vaticano.
Meregalli F. (1957), *Cronisti e viaggiatori castigliani del Quattrocento,* Milano.
Merki H. (1952), *Ὁμοίωσις θεῷ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa,* Freiburg.
Meschini A. (1982), "L'Antologia greca fra codici e incunaboli", *JÖB* 32.6, 165-172.
Meyendorff J. (1960), "Projects de concile oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le legat Paul", *DOP* 14, 149-177.
— (1964), *A study of Gregory Palamas,* Crestwood (NY).
— (1971), "Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth centuries", en *Art et société à Byzance sous les Paléologues: actes du Colloque organisé par l'Association internationale des études byzantines à Venise… 1968,* Venezia, 55-71 (recogido en Underwood [ed.], *The Kariye Djami,* vol. IV, Princeton 1975, 93-106)
— (1974), *Byzantine theology, historical trends and doctrinal themes,* New York.
— (1982), *The Byzantine legacy in the Orthodox Church,* Crestwood (NY) 1982.
Michailidis D. (1971-72), "*Palamedes rediens.* La fortuna di Palamede nel medioevo ellenico", *RSBN* 8-9, 261-280.
Micheau F. (1987), "Ibn Battuta à Constantinople la Grande*", Médiévales* 6.12, 55-65.
Millás J.J. (2005), *Un mapa de la realidad. Antología de textos de la Enciclopedia Espasa,* Madrid.
Miller W. (1913), "The Gattilusi of Lesbos (1355-1462)", *BZ* 22, 406-447 (recogido en Id., *Essays on the Latin Orient,* Cambridge 1921, 313-353).
— (1926), *Trebizond. The last Greek empire,* London.
Miller S.A. (1979), "The emperor and the ritual: magic and harmony", *Byzantine Studies. Études Byzantines* 6, 120-128.

Miller T.S. (1994) "The Orphanotropheion of Constantinople", en E. Hanawalt - C. Lindberg (eds.), *Through the eye of a needle: Judeo-Christian roots of social welfare,* Kirkswille (MO), 83-103.

Miller T.S. - Nesbitt J. (1995) (eds.), *Peace and war in Byzantium. Essays in honor of George T. Dennis,* Washington, DC.

Milner C. (1994), "The image of the rightful ruler: Anicia Juliana's Constantine mosaic in the church of Hagios Polyeuktos", en Magdalino 1994, 73-81.

Minio Paluello L. (1966), "Giacomo Veneto e l'aristotelismo latino", en A. Pertusi (ed.), *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento,* Firenze, 53-74.

Minois G. (1996), *Histoire de l'avenir des Prophètes à la prospective,* Paris.

Miquel A. (1965-75), *La géographie humaine du monde musulman jusqu' au milieu du XIe siècle,* Paris, 4 vols.

Moffatt A. (1979), "Early Byzantine school curricula and a liberal education", en *Byzance et les slaves. Études de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev,* Paris, 275-288.

Mohay A. (1974-75), "Schriftlichkeit und Mündlichkeit in der byzantinischen Literatur", *Acta Classica* 10-11, 175-182

Momigliano A.D. (1950), "Ancient history and the antiquarian", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13, 285-315 (recogido en Momigliano 1966, 1-39).

— (1966), *Studies on historiography,* London.

Mommsen Th. (1895), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, auctores antiquissimi* 11, Berlin.

Monfasani J. (1976), *George of Trebizond: a biography and study of his rhetoric and logic,* Leiden, 201-229.

— (1983), "The Byzantine rhetorical tradition and the Renaissance", en T.J. Murphy (ed,), *Renaissance eloquence. Studies in the theory and practice of Renaissance rhetoric,* Berkeley - Los Angeles - London, 174-187.

— (1992a), "Testi inediti di Bessarione e Teodoro Gaza", en Cortesi - Maltese (eds.), 231-256.

— (1992b), "Platonic paganism in the fifteenth century", en M.A. Di Cesare (ed.), *Reconsidering the Renaissance* (Medieval and Renaissance Texts and Studies 93), Binghamton (NY), 45-61 (recogido en Id., *Byzantine scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and other emigrés. Selected essays,* Aldershot 1995).

Monfrin J. (1964), "Humanisme et traduction au Moyen Âge", en A. Fourrier (ed.), *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XIIe au XIVe siècle,* Paris, 217-246.

Monis R. (1990) (ed.), *Church and people in Byzantium,* Birmingham.

Monmerqué L. J. N. (1825), *Collection complète des Mémoires relatifs à l'histoire de France,* vols. VII-IX, Paris 1825.

Montañés R. (2002), "El viaje y los viajes en la literatura bizantina", en Beltrán 2002, 369-383.

Montero Díaz S. (1948), *Introducción al estudio de la Edad Media,* Murcia.

Moralejo J. L. (1980), "Literatura hispanolatina (siglos V-XVI)", en J.M. Díez Borque (ed.), *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas,* Madrid, 28-60.

Morani M. (1981), *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio,* Milano.

Moravcsik G. (1958), *Byzantinoturcica vol. I Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker,* Berlin, 2ª ed.

— (1964), "Sapphos Fortleben in Byzanz", en *Acta Antiqua Hung.* 12, 473-479 (recogido en Moravcsik 1967, 408-413).

— (1966), "Klassizismus in der byzantinischen Geschichtschreibung", en Wirth 1966, 366-377.

— (1967), *Studia Byzantina,* Amsterdam.

— (1970), *Byzantium and the Magyars,* Amsterdam.

Morelli G. (1985), "Origini e formazione del tredicesimo libro dell'Antologia Palatina", *RFIC* 113, 257-296.
Morfakidis M. (1985), "El teatro profano en Bizancio: el mimo", *Erytheia* 6, 205-219.
Mörland N. (1933), *Rufus De podagra* (Symbolae Osloense, fasc. suppl. 6), Oslo.
Morris C. (1983), "Propaganda for war. The dissemination of the Crusading ideal in the twelfth century", en W.J. Sheils (ed.), *The Church and war. Papers read at the Twenty-First Summer Meeting and the Twenty-Second Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* (Studies in Church History 20), London, 79-101.
Mortley R. (1973), *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie,* Leiden.
Mosquera de Figueroa C. (1596), *Comentario en breve compendio de diciplina militar, en que se escribe la jornada de las islas de los Açores,* Madrid.
Mosshammer A.A. (1979), *The Chronicle of Eusebius and Greek chronographic tradition,* Lewisburg.
Muckle J.T. (1942-43), "Greek works translated directly into Latin before 1350", *Medieval Studies* 4, 33-42 y 5, 102-114.
Müller C.F. (1886), *Ignatii Diaconi tetrasticha iambica 53. Versus in Adamum 143,* Kiel.
Müller E. (1938), "Die Anfänge der Königssalbung in Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen", *Historisches Jahrbuch* 58, 317-360.
Müller K.E. (1980), *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen,* Wiesbaden.
Müller-Wiener W. (1977), *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion-Konstantinupolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts,* Tübingen.
Mullett M. (1981), "The classical tradition in the Byzantine letter", en Mullett - Scott 1981, 75-94.
— (1984), "Aristocracy and patronage in the literary circles of Comnenian Constantinople", en M.J. Angold (ed.), *The Byzantine aristocracy IX to XIII centuries,* Oxford, 173-201.
— (2002), "In peril on the sea: travel genres and the unexpected", en Macrides 2002, 259-284.
Mullett M. - Scott R. (1981) (eds.), *Byzantium and the classical tradition (Univ. of Birmingham Thirteenth Spring Symposion of Byzantine Studies 1979),* Birmingham.
Munitiz J.A. (1995), "War and peace reflected in some Byzantine Mirrors of Princes", en Miller - Nesbitt 1995, 50-61.
Muñoz Acebes F.J. (2004), "El itinerario formativo de los románticos tempranos: Un intento de aproximación a partir del viaje norte/sur", en F. Manuel Mariño - M. de la Oliva Herrer (eds.), *El viaje en la literatura Occidental,* Valladolid, 239-274.
Murphy J.J. (1983), *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento,* Napoli.
Murray G. (1962), *Grecia clásica y mundo moderno,* Madrid.
Musso O. (1976), "Sulla struttura del cod. Pal. gr. 398 e deduzioni storico-letterarie", *Prometheus* 2, 1-10.
— (1978a), "Zu Nicet. Chon. *Hist.* 539.6 Van Dieten", *JÖB* 27, 105.
— (1978b), "Euripidea I", en E. Livrea - G.A. Privitera (eds.), *Studi in onore di Anthos Ardizzoni,* vol. II, Roma, 607-613.
— (1982), "Agazia e un passo dell'*Eracle* euripideo (vv. 673- 675)", *Rivista Storica Calabrese* 3, 319-323.
Naldini M. (1984), *Basilio di Cesarea. Discurso al giovani. Oratio ad adolescentes,* Firenze.
Nelson J.L. (1976), "Symbols in context: ruler's inauguration rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages", *Studies in Church History* 13, 97-119.
Nepaulsingh C.I. (1986), *Towards a history of literary composition in mediaeval Spain,* Toronto - Buffalo - London.

Nero V. del (1991), *Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere nel* De disciplinis *(1531),* Bologna.
Nesbitt J.W. (2003), "St. Zotikos and the early history of the office of orphanotrophos", en Avramea *et alii* 2003, 417-422.
Neumann, C. (1903), "Byzantinische Kultur und Renaissancekultur", *Historische Zeitschrift* 91, 215-233.
Nicholas N. - Baloglou G. (2003), *An entertaining tale of quadrupeds. Translation and commentary,* New York.
Nickau K. (1974), "Planudes und Moschopulos als Zeugen für Sappho (frg. 2, 5-6 LP Voigt)", *ZPE* 14, 15-17.
Nicol D.M. (1966), "The abdication of John VI Cantacuzene", en Wirth 1966, 269-283 (recogido en Nicol 1986).
— (1967), "The Byzantine view of Western Europe", *GRBS* 8, 315-339 (recogido en Nicol 1972b).
— (1969a), "Byzantine requests for an oecumenical council in the fourteenth century", *Annuarium Historiae Conciliorum* 1, 69-95 (recogido en Nicol 1972a).
— (1969b), "The Byzantine Church and Hellenic learning in the fourteenth century", *Studies in Church History* 5, 23-57 (recogido en Nicol 1972a).
— (1971a), *Byzantium and Greece (Inaugural Lecture in the Koraës Chair at Univ. of London King's College),* London (recogido en Nicol 1986).
— (1971b), "A Byzantine emperor in England: Manuel II's Visit to London in 1400-1401", *University of Birmingham Historical Journal* 12.2, 204-225 (recogido en Nicol 1972a).
— (1972a), *Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the Eastern World. Collected studies,* London.
— (1972b), *The last centuries of Byzantium,* London.
— (1974), "Byzantium and England", *Balkan Studies* 15, 179-203 (recogido en Nicol 1986).
— (1976), "The unction of emperors in Late Byzantine coronation ritual", *BMGS* 2, 37-52.
— (1979), *Church and society in the last centuries of Byzantium,* Cambridge.
— (1984), *The Despotate of Epiros 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the Middle Ages,* Cambridge.
— (1986), *Studies in Late Byzantine history and prosopography,* Aldershot.
— (1988), *Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations,* Cambridge.
Nikolopoulos P. (1973), *Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμεναι ἐπιστολαί*, Athina.
Nilsson M.P. (1963), *Geschichte der griechischen Religion,* vol. I: *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschatt,* München, 3ª ed.
Noreña G. (1978), *Juan Luis Vives,* Madrid.
Núñez P.J. (1554), *Oratio de causis obscuritatis Aristotelis,* Valencia.
Nyssen W. - Schulz H.-J. - Wiertz P. (1984-89) (eds.), *Handbuch der Ostkirchenkunde,* Düsseldorf, 2ª ed., 2 vols.
Ochoa Anadón J.A. (1989), "La sosta della *Embajada a Tamorlán* a Trebisonda: aspetti storici", *Schede Medievali* 16, 54-62.
— (1990), "El valor de los viajeros medievales como fuente histórica", *Revista de Literatura Medieval* 2, 85-102.
— (1992), "El imperio bizantino en el Viaje de Benjamín de Tudela", en G. Busi (ed.), *Viaggiatori Ebrei (Atti del Congresso europeo dell'AISG),* Bologna, 81-98.
Ochoa Brun M.A. (1989), "La diplomacia española y el Renacimiento", en J.M. Aniel-Quiroga *et alii, Diplomacia y Humanismo,* Madrid, 27-63.
— (2001), *España y las islas griegas. Una visión histórica,* Madrid.

Oeconomos L. (1918), *La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges,* Paris.
Ohler N. (1996), *The medieval traveller*, Woodbridge (Suffolk) - Rochester (NY).
Oikonomides N. (1968), "Σημείωμα γιὰ τὸν Ἀνδρόνικο Ε΄ Παλαιολόγο", *Θησαυρίσματα* 5, 28-31 (recogido en Oikonomides 1976).
— (1976), *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.),* London.
— (1987), "Ἀναγέννηση καὶ τὸ Βυζάντιο", en *Byzantium and Europe. First International Byzantine Conference. Delphi… 1985,* Athina, 247-253.
Olschki L. (1919), *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur,* vol. I, Heidelberg.
Omont H. (1916), *Minoïde Mynas et ses voyages en Orient* (Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 50) Paris.
— (1940), "Manuscrit des oeuvres de S.Denys Aréopagite envoyé de Constantinopla à Louis le Débonnaire", *REG* 17, 230-36.
Ong W.J. (1958), *Ramus. Method and the decay of dialogue. From the art of discourse to the art of reason*, Cambridge (Mass.).
— (1976), "Commonplace rhapsody: Ravisius Textor, Zwinger and Shakespeare", en R.R. Bolgar (ed.), *Classical influences on European culture A.D. 1300-1700,* Cambridge, 91-126.
Opelt I. (1966), "Die christliche Spätantike und Pindar", en Wirth 1966, vol. II, 284-298.
— (1975), "Bakchylides in der christlichen Spätantike" *Jahrbuch für Antike und Christentum* 16, 81-86.
— (1978), "Archilochos (frag. 302 West) und Solon (frag. 11 West) bei Niketas Choniates. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte", *Rheinisches Museum* 121, 197-203.
Ordóñez y Ortega M. (1882), *Una misión diplomática en la Indo-China. Descripción del viaje de la legación especial de España al Imperio de Annam y Reino de Siám dando en dos años la vuelta al mundo…*, Madrid.
Orlandis J. (1988), *Historia del reino visigodo español,* Madrid.
— (1991a), *La vida en España en tiempo de los godos,* Madrid.
— (1991b), "El cristianismo y la Iglesia en la España visigoda", en J.M. Jover Zamora (ed.), *Historia de España Menéndez Pidal,* vol. III.1: *España Visigoda,* Madrid, 431-512.
Orlandis J. - Ramos Lisson D. (1986), *Historia de los concilios de la España romana y visigoda,* Pamplona.
Oroz Reta J. - Marcos Casquero M.A. (1982), *S. Isidoro de Sevilla, Etimologías, edición bilingüe*, Madrid, 2 vols.
Ortiz de Urbina I. (1938), "Un codice fiorentino di raccolte patristiche", *OCP* 4, 423-440.
Ostrogorsky G. (1973), "Zur Kaiseralbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell", en Id., *Zur byzantinischen Geschichte. Ausgewählte kleine Schriften,* Darmstadt, 142-152.
— (1984), *Historia del Estado bizantino,* Madrid.
Otto A. (1890), *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer,* Leipzig.
Page D. (1955), *Sappho and Alcaeus. An introduction to the study of ancient Lesbian poetry,* Oxford.
Palumbo Stracca B.M. (1984), "Le note metriche di A.P. XIII e la genesi del libro", *Boll. Class.* 5, 61-85.
Panikkar R. (1989), *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona.
Panofsky E. (1944), "Renaissance and Renascenses", *Kenyon Review* 6, 201-236.
— (1975), *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental,* Madrid 1975 (trad. de la ed. alemana de 1960).

Papadakis A. (1983), *Crisis in Byzantium. The "Filioque" controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289),* New York.
Papademetriou J.Th.A. (1983), "Some Aesopic fables in Byzantium and the Latin West", *Illinois Classical Studies* 8, 122-136.
Papadopoulos S.G. (1974), "Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1345 und 1453", *Theologie und Philosophie* 49, 274-304.
Papathomopoulos M. - Tsabaris I. - Rigotti G. (1994), *Αὐγουστίνου Περὶ Τριάδος βιβλία πεντεκαιδέκα*, Athina, 2 vols.
Papazoglou G.K. (1983), *Βιβλιοθήκες στὴν Κωνσταντινούπολη τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα (Cod. Vindobonensis hist. gr. 98),* Thessalonike.
Pape W. - Benseler G. (1870), *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig 1870.
Pareja F. - Bausani A. - Hertling L. von (1954), *Islamología*, vol. II, Madrid.
Pascal P. (1957), "The *Institutionum Disciplinae* of Isidore of Seville", *Traditio* 13, 425-431.
Pasquali G. (1962), *Storia della tradizione e critica del testo,* Firenze 1962, 2ª ed.
Patlagean E. (1965), "Contribution juridique à l'histoire des juifs dans la Méditerranée médiévale: Les formules grecques de serment", *Revue des études juives* 124 (1965) 137-156 (recogido en Patlagean 1981).
— (1968), "Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 1, 106-126 (recogido en Patlagean 1981).
— (1979), "Discours écrit, discours parlé, niveaux de culture à Byzance aux VIIIème-XIème siècles", en *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 2, 264-278 (recogido en Patlagean 1981).
— (1981), *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVe-XIe siècles*, London.
— (1989), "La 'dispute avec les Juifs' de Nicolas d'Otrante (vers 1220) et la question du Messie", en M.G. Muzzarelli - G. Todeschini (eds.), *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, Bologna, 19-27.
— (1994), "La double terre sainte de Byzance. Autour du XIIe siècle", *Annales. Histoire, Économie, Société* 49 (1994) 459-469 (recogido en *Figures du pouvoir à Byzance (IXe-XIIe siècle)*, Spoleto 2001, 209-222).
Patrich J. (1995), *Sabas, leader of Palestinian monasticism. A comparative study in Eastern Monasticism, fourth to seventh centuries*, Washington DC.
Paul J. (1986), *L'Église et la culture en Occident*, Paris, 2 vols.
Pelikan J. (1971), *The Christian tradition. A history of the development of Doctrine*, vol. I: *The emergence of the Catholic tradition (100-600),* Chicago - London.
— (1993), *Christianity and classical culture. The metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with Hellenism,* New Haven - London.
Pelliot P. (1963), *Notes on Marco Polo,* Paris 1963.
Peñate Rivero J. (2004), "Camino del viaje hacia la literatura", en J. Peñate Rivero (ed.), *Relato de viaje y literaturas hispánicas*, 13-29.
Pérez J. (1978), "Humanismo y Escolástica", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 334, 28-39.
— (1988), "Renacimiento y Escolástica", en V. García de la Concha (ed.), *Literatura en la época del emperador* (Academia Literaria Renacentista 5), Salamanca.
Pérez Martín I. (1995), "Le conflit de l'Union des Églises (1274) et son reflet dans l'enseignement supérieur de Constantinople", en Στέφανος. *Studia byzantina ac slavica Vladimíro Vavrínek ad annum sexagesimum quintum dedicata,* Praha 1995 [= *BSl* 56], 411-422.
— (1996), *El Patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio* (Nueva Roma 1), Madrid.
— (1997), "El Libro de Actor. Una traducción bizantina del *Speculum Doctrinale* de Vincent de Beauvais (*Vaticani gr.* 12 y 1144), *REB* 55, 81-136.

— (2002), *Miguel Ataliates, Historia, introducción, edición, traducción y comentario* (Nueva Roma 15), Madrid.
— (2003), "Bizancio y sus ciudades", en A. Pérez Jiménez - G. Cruz Andreotti (eds.), *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo,* Madrid - Málaga, 225-282.
Pérez Martín I. - Bravo García A. (2003), "Los *Oracula Leonis* entre Oriente y Occidente. A propósito del *Escorialensis* Y.I.16 y otros códices copiados por Manuel Malaxós", en Bádenas de la Peña - Pérez Martín 2003, 421-468.
Pérez Priego M.A. (1984), "Estudio literario de los libros de viajes medievales", *Epos* 1, 217-239.
Peri V. (1976), *Ricerche sull' «Editio princeps» degli atti Grecia del Concilio de Firenze*, Città del Vaticano.
Perria L. (1977-79), "Un nuovo codice di Efrem", *RSBN* 14-15, 33-114.
Perocco G. (1979) (ed.), *The horses of San Marco, Venice*, Milano.
Pertusi A. (1960), *Giorgio di Pisidia. Poemi*, vol. I, Ettal.
— (1964a), "Bizancio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'alto Medioevo", en *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto Medioevo* (Settimane di Studio del CISAM 11), Spoleto, 75-133.
— (1964b), *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi da Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo,* Roma.
— (1968), "In margine alla questione dell'Umanesimo bizantino: il pensiero politico del Cardinal Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Pletone", *RSBN* 5, 95-104.
— (1976), *La caduta di Costantinopoli,* vol. I: *Le testimonianze dei contemporanei*; vol. II: *L'eco nel mondo*, Roma.
Petersen J.M. (1976), "Did Gregory the Great know Greek?", en D. Baker (ed.), *The Orthodox Churches and the West*, Oxford, 121-134.
— (1984), *The 'Dialogues' of Gregory the Great in their Late Antique background,* Toronto.
Petra B. (1994), "Κατὰ τὸ φρόνημα τῶν πατέρων: La coerenza teologica di Marco d'Efeso al concilio di Firenze", en P. Viti (ed.), *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi (Firenze 1989),* Firenze, 873-900.
Petrucci A. (1977), "Scrittura e libro neli Italia altomedievale. II: La concezione cristiana del libro fra VI e VII secolo", en G. Cavallo (ed.), *Libri e lettori nel medioevo. Guida storica e critica,* Bari, 3-26.
Pfeiffer R. (1953), *Callimachus II,* Oxford.
Philippart G. (1974), "Vitae Patrum. Trois travaux récents sur d'anciennes traductions latines", *AnBoll* 92, 353-365.
Phillips J. (2004), *The Fourth Crusade and the sack of Constantinople*, London.
Phillips J.R.S. (1988), *The medieval expansion of Europe,* Oxford.
Pieper J. (1979), *Filosofia medieval y mundo moderno* Madrid, 2ª ed.
Pietri Ch. (1978), "Évergetisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IVe à la fin du siècle: l'exemple romain", *Ktema* 3, 317-337.
Pignani A. (1975) "Parafrasi o metafrasi (a proposito della *Statua Regia* di Niceforo Blemmida)?", *Atti dell'Accademia Pontaniana* 34, 219-225.
— (1982), "La parafrasi come forma d'uso strumentale", *JÖB* 32.3, 21-32.
— (1985), "Il modello omerico e la fonte biblica nel centone di Eudocia imperatrice", *Κοινωνία* 9, 33-41.

— (1987), "Εὐδοκία del Padre a ἀποστολή ed ὑπακοή de Figlio nel *Homerocento* di Eudocia imperatrice", en Ταλαρίσκος. *Studia graeca Antonio Garzya a discipulis oblata*, Napoli, 209-223.

Piltz E. (1994), *Le costume officiel des dignataires byzantins à l'époque Paléologue,* Uppsala 1994.

Places E. des (1986), "Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le *Stromate», REG* 99, 54-62.

Poggi V. (1983), "Il *basileus* di Climaco, il *rey humano* di Ignazio de Loyola e le due Rome", en Varii Auctores, *Roma, Costantinopoli, Mosca,* Napoli, 317-323.

Pohlenz M. (1967), *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* vol. I, Firenze.

Poirion D. (1986) (ed.), *Jerusalem, Rome, Constantinople. L'image et le mythe de la ville au Mogen Âge*, Paris.

Polacco R. (1994), *Bisanzio, Costantinopoli e Istanbul. Storia e arte di una città imperiale,* Venezia.

Pontani M. (1973), *Maximi Planudis* Idyllium (Univ. di Padova. Istituto Studii biz. e neogr. Quaderni 7), Padova.

Popeanga E. (2002), "Viajeros en busca del Paraíso Terrenal", en Beltrán 2002, 63-79.

Popkin R.H. (1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza,* México.

Potthast A. (1896), *Wegweiser durch die Geschichteswerke der europaischen Mittelalters bis 1500,* vol. I, Berlin.

Potvin Ch. (1878) (ed.), *Ghillebert de Lannoy, Œuvres,* Louvain.

Prato G. (1982), "Il monaco Efrem e la sua scrittura. A proposito di un nuovo codice sottoscritto (Athen. 1)", *Scrittura e civiltà* 6, 99-115.

Preger Th. (1901), *Patria Constantinoupoleos*, Leipzig.

Prestige J.L. (1977), *Dios en el pensamiento de los Padres,* Salamanca.

Prieto A. (1986), *La prosa española del siglo XVI,* Madrid.

— (1987), *La poesía española del siglo XVI,* vol. II: *Aquel valor que respetó el olvido,* Madrid.

Prinzig G. (1986), "Das Bild Justinians I in der Überlieferung der Byzantiner von 7. bis 15. Jh.", *Fontes Minores* 7, 1-99.

— (1988), "Beobachtungen zu 'integrierten' Fürstenspiegeln der Byzantiner", *JÖB* 38, 1-31.

Przychocki G. (1938), *De Menandri comici codice in patriarcali Bibliotheca Constantinopolitana olim asservato,* Krakow.

Psaltes St.B. (1913), *Grammatik der byzantinischen Chroniken,* Göttingen.

Puccioni G. (1978), "A proposito di cultura greca nell'Occidente latino in epoca medievale", *Atene e Roma,* 23, 93-100.

Pullan W. (2005), "'Intermingled until the end of time': ambiguity as a central condition of early Christian pilgrimage", en Elsner - Rutherford 2005, 387-409.

Queller D.E. - Madden Th.F. (1978), *The Fourth Crusade. The conquest of Constantinople*, Philadelphia (Penn.) 1978.

Queller D.E. - Stratton S.J. (1969), "A century of controversy on the Fourth Crusade", *Studies in Medieval and Renaissance History* 6, 235-277.

Rackl M. (1923-24), "Die griechische Übersetzung der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin", *BZ* 24, 48-60.

Raedermaeker J. (1968), "Informations concernant quelques commentaires du *De anima", Bulletin de Philosophie médiévale* 10-12, 194-211.

Rambaldo A.M. (1978-83) (ed.), *Obras completas de Juan del Encina,* Madrid, 4 vols.

Reinink G.J. (2002), "Heraclius, the New Alexander. Apocalyptic prophecies during the reign of Heraclius", en G.J. Reinink - B.H. Stolte (eds.), *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*, Leuven, 81-94.

Reinsch D. (1974), *Die Briefe des Matthaios von Ephesos,* Berlin.

Renehan R. (1973), "Classical Greek quotations in the New Testament", en *The heritage of the early Church. Essays in honor of G.V. Florovsky,* Roma, 17-46.
Repges W. (1965), "Para la historia de los nombres de Cristo: de la Patrística a fray Luis de León", *Thesaurus* 20, 325-346.
Revel-Heher E. (1992), *The image of the Jew in Byzantine art,* Oxford.
Reydellet M. (1970), "Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 82, 363-400.
Reynolds L.D. - Wilson N.G. (1987), *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina,* Madrid.
Riant P.E.D. (1877-78), *Exuviae sacrae constantinopolitanae. Fasciculus documentorum minorum, ad Byzantina lipsana in occidentem saeculo XIIIe translata, spectantium ad historiam quarti belli sacri imperii…*, Paris, 2 vols.
Ribémont B. (2001), *Aux sources de l'encyclopédisme médiéval: d'Isidore de Séville aux Carolingiens,* Paris.
Richard J. (1979), "Les causes des victoires mongoles d'après les historiens occidentaux du XIIIe siècle", *Central Asiatic Journal* 23, 104-117 (reimpreso en *Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin medieval*, London 1983).
— (1981), *Les récits de voyages et de pélerinages* (Tipologie des sources du Moyen Âge Occidental 38), Turnhout.
Riché P. (1962), *Éducation et culture dans l'Occident barbare VIe-VIIe siècles,* Paris.
— (1979), *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle,* Paris.
— (1987), *Gerbert d'Aurillac, le Pape de l'an mil,* Paris.
— (1988), "Le grec dans les centres de culture d'Occident", en Herren 1988, 143-165.
Rico F. (1967), "Aristoteles Hispanus: en torno a Gil de Zamora, Petrarca y Juan de Mena", *Italia medioevale e umanistica* 10 (1967) 143-164 (recogido en A. Egido *et alii, Mitos, folklore y literatura,* Zaragoza, 57-77).
— (1969), "Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla", *Abaco,* 2, 9-91.
— (1970), *El pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en las letras españolas,* Madrid.
— (1980a) (ed.), *Historia y crítica de la literatura española,* vol. I: *Edad Media,* Barcelona.
— (1980b), "Temas y problemas del Renacimiento español", en *Historia y crítica de la Literatura Española,* vol. II: *Siglos de Oro: Renacimiento,* Barcelona, 1-27.
— (1981), "Lección y herencia de Elio Antonio de Nebrija", en F. Rico - A.J. Soberanas, *Nebrija a Catalunya,* Barcelona 1981, 9-17.
— (1993), *El sueño del Humanismo (De Petrarca a Erasmo),* Madrid.
Rigotti G. (1994), "Massimo Planude traduttore del *De Trinitate* di S. Agostino", en Cl. Moreschini - G. Menestrina, *La traduzione dei testi religiosi,* Brescia, 185-196.
Riley-Smith J. (1991), *The atlas of the Crusades,* London.
Robertson I. (1976), *Los curiosos impertinentes. Viajeros ingleses por España 1760-1855,* Madrid.
Roca Melia I. (1971), *Los tres libros de las Sentencias de Isidoro,* Madrid.
Rodley L. (1994), *Byzantine art and architecture. An introduction,* Cambridge.
Rodríguez Seijas R. (1948), "San Isidoro, en la Pedagogía", *Revista española de Pedagogía* 6, 453-483.
Roger J. (1976), "Platon et Aristote dans le mouvement scientifique de la Renaissance. La situation d'Aristote chez les anatomistes padouans", en J.-Cl. Margolin (ed.), *Platon et Aristote à la Renaissance,* Paris, 217-224.
Romanelli G. (1997) (ed.), *Venice. Art and architecture,* Köln 1997.
Romano R. (1974). *Pseudo Luciano, Timarione,* Napoli.

— (1980), *Nicola Callicle, Carmini. Testo critico, intr. trad., com. e lessico,* Napoli.
Romero Tobar L. - Almarcegui Elduayen P. (2005) (eds.), *Los libros de viaje: realidad vivida y género literario,* Madrid.
Ronchey S. (1987), "Riferimenti pindarici nell'*Exegesis in canonem iambicum* di Eustacio di Tessalonica", *QUCC* 25, 54-56.
Roques R. - Heil G. - Gandillac M. de (1970), *Denys Aréopagite, La hiérarchie céleste. Introduction, étude, texte critique, traduction et notes,* Paris.
Rorem P. (1993), *Pseudo-Dionysius. A commentary on the texts and an introduction to their influence,* New York - Oxford.
Rosenthal-Kamarinea I. (1974), "Beobachtungen zur Stellung des Dichters in der byzantinischen Gesellschaft des XIV. Jahrhunderts anhand der Schriften des Manuel Philes", *Actes du XIVe Congrès int. des Etudes Byzantines (Bucarest 1971),* Bucuresti, 251-258.
Rossi P. (1990), *Francis Bacon: De la magia a la ciencia,* Madrid.
Roueché Ch.M. (1993), *Performers and partisans at Aphrodisias,* London.
Routledge M. (1995), "Songs", en J. Riley-Smith (ed.), *The Oxford illustrated history of the Crusades*, Oxford, 91-111.
Rozén M. (2002), *A History of the Jewish community in Istanbul. The formative years, 1453-1566,* Leiden.
Rubio D. (1934), *Classical scholarship in Spain,* Washington DC.
Rubiò i Lluch A. (1947), *Diplomatari de l'Orient Català,* Barcelona.
Ruether R.R. (1969), *Gregory of Nazianzus. Rhetor and philosopher*, Oxford.
Ruger H.P. (1990), *Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela*, Wiesbaden.
Ruggieri V. (1992) (ed.), *Cosimo Comidas de Carbognano. Descrizione topografica dello stato presente di Costantinopoli arricchita di figure*, Roma.
Ruiz Castellanos A. (1976), "Fernando Alonso de Herrera: semblanza intelectual y metodología lingüística", en J.Mª Maestre Maestre - J. Pascual Barea (eds.), *Humanismo y pervivencia*, Cádiz, 965-976.
Ruiz de Elvira A. (1982), *Mitología clásica,* Madrid, 2ª ed.
Ruiz-Domènec J.E. (1997), "El viaje y sus modos: peregrinación, errancia, paseo", en *Viajes y viajeros en la España medieval. Actas del V Curso de Cultura medieval celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia)… 1993*, Aguilar de Campoo - Madrid, 83-94.
Runciman St. (1942), *La civilización bizantina,* Madrid.
— (1955), *Eastern schism,* Oxford.
— (1961), *Vísperas sicilianas. Una historia del mundo mediterráneo a finales del siglo XIII,* Madrid.
— (1965), *The fall of Constantinople*, Cambridge.
— (1968), *The Great Church in captivity. A study of the patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek War of Independence,* Cambridge.
— (1970), *The last Byzantine Renaissance,* Cambridge.
— (1973), *Historia de las Cruzadas*, Madrid 1973.
— (1975), "Blachernae palace and its decoration", en G. Robertson - G. Henderson (eds.), *Studies in memory of David Talbot Rice,* Edinburgh, 277-283.
Russell D.A. - Wilson N.G (1981), *Menander Rhetor*, Oxford.
Russell N. (1988), "Partakers of the divine nature (2 Peter 1; 4) in the Byzantine tradition", en Καθηγήτρια. *Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday,* Camberley (Surrey), 51-68.
Russell P. (1985), *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Barcelona.
Saffrey H.D. (1947-53), "Versions latines d'auteurs grecs", *Bulletin Thomiste* 8, 221-232.

Sakellariou E. (2005), "Byzantine and Modern Greek perceptions of the Crusades", en H.J. Nicholson (ed.), *Palgrave advances in the Crusades,* Aldershot, 245-268.

Salinas Espinosa C. (1993), "Dos obras del siglo XV: *Humanismus versus* retraso cultural", en J.M.ª Maestre Maestre - J. Pascual Barca (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico I.2. (Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico, Alcañiz, 1990),* Cádiz, 993-1002

Sánchez F. (1972), *De multum nobile et prima universali scientia quod nihil scitur,* Madrid (1ª ed. Lyon 1581).

Sánchez Albornoz Cl. (1974), *El Islam de España y el Occidente,* Madrid.

Sánchez Lasso de la Vega J. (1962), *Héroe griego y santo cristiano,* La Laguna (recogido en Sánchez Lasso de La Vega 1976, 181-272).

— (1971), "Sobre lo clásico", *CFC* 1, 9-77.

— (1976), *Ideales de la formación griega,* Madrid.

— (1986), "El arte de la conjetura (con ejemplos de la tragedia y lírica coral)", en *La crítica textual y los textos clásicos,* Murcia 1986, 43-64.

— (1992), "La importancia de la recuperación de la geografía ptolemaica en el contexto del siglo XV", en *Siglo XV. Exposición Universal Sevilla 1992. Pabellón Temático,* Sevilla.

Sandys J.E. (1908), *A history of classical scholarship,* vol. II: *From the revival of learning to the end of the eighteenth century (in Italy, France, England, and the Netherlands),* Cambridge.

Sansterre J.M. (1982), *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.-fin du IXe s.),* Bruxelles.

Saquero Suárez-Somonte P. - González Rolán T. (1988), "Sobre la presencia en España de la versión latina de la *Ilíada* de Pier Candido Decembrio. Edición de la *Vita Homeri* y de su traducción castellana", *CFC* 21, 319-344.

Saradi-Mendelovici H. (1990), "Christian attitudes toward pagan monuments in Late Antiquity and their legacy in later Byzantine centuries", *DOP* 44, 47-61.

Sathas K.N. (1872-78), *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη,* Venezia - Paris.

Schaeder H. (1957), *Moskau das dritte Rom: Studien zur Geschichte der politischen Theorie in der slawischen Welt,* Darmstadt 1957, 2ª ed.

Schefer Ch. (1881), "Aloul Hassan Aly ibn el Herewy. Indications sur les lieux de pèlerinage", *Archives de l'Orient Latin,* 1, 587-609.

— (1892) (ed.), *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière,* Paris.

Schiffer R. (1999), *Oriental panorama. British Travellers in 19th century Turkey,* Amsterdam - Atlanta (Georgia).

Schimmelpfennig B. (1989), "Renaissance/Proto-Renaissance, Renovatio/Renewal, Rezeption", en W. Erzgräber (ed,), *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter,* Sigmaringen, 383-390.

Schlunk H. (1945), "Relaciones entre la Península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda", *Archivo español de Arqueología* 18, 177-204.

Schmitt Ch.B. (1983), *Aristotle and the Renaissance,* Cambridge (Mass.) - London.

— (1987), "Auctoritates, Repertorium, Dicta, Sententiae, Flores, Thesaurus, and Axiomata: Latin Aristotelian Florilegia in the Renaissance", en J. Wiesner (ed.), *Aristoteles: Werk und Wirkung. P. Moraux gewidmet,* vol. II: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben,* Paris - New York, 515-537.

Schmitt J.-Cl. (1990), *La raison des gestes dans l'Occident médiéval,* Paris.

Schmitt W.O (1968), "Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximus Planudes und die moderne Forschung", *JÖBG* 17, 127-147.

Schneider A.-M. (1941), "Brände in Konstantinopel", *BZ* 41, 27-33.

Schneider R. (1972), *Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter,* Stuttgart.

Schneider Th. (1991), *Lo que nosotros creemos. Exposición del Símbolo de los Apóstoles*, Salamanca.
Schreiner P. (1975-79), *Die byzantinischen Kleinchroniken* (CFHB 12.1-3), Wien, 3 vols.
Schucan L. (1973), *Das Nachleben von Basilius Magnos «ad adolescentes»: Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus,* Genève.
Schultz J. (1997), "Secular architecture", en Romanelli 1997, 80-91.
Schultze B. (1982), "Zur Ursprung des Filioque", *OCP* 48, 5-18.
Schulz H.-J. (1986), *The Byzantine liturgy. Symbolic structure and faith expression,* New York.
Schumacher W. (1972), *The occult sciences in the Renaissance. A study in intellectual patterns,* Berkeley - Los Angeles - London.
Scott R. (1981), "The classical tradition in Byzantine historiography", en Mullett - Scott 1981, 61-74.
Sears E. (1986), *The ages of man. Medieval interpretations of the life cycle,* Princeton (NJ).
Šerikov N.I. (1982) "K voprosu o *čužoj reči* v proizvedenii Evstatija Solunskovo *O zachvate Doluni*", *VV* 43, 225-228.
Serna J. - Pons A. (2000), *Cómo se escribe la microhistoria*, Madrid.
Sesboüé B. (1995), "El Misterio de la Trinidad: reflexión especulativa y elaboración del lenguaje. El *Filioque*. Las relaciones trinitarias. (A partir del siglo IV)", en B. Sesboüé - J. Wolinski, *El Dios de la Salvación* (Historia de los dogmas 1), Salamanca, 223-267.
Sesboüé B. - Durand G. M. de - Doutreleau L. (1982), *Basile de Césarée, Contre Eunome, introduction, traduction et notes*, vol. I, Paris.
Settis S. (1996) (ed.), *I greci: storia, cultura, arte, società*, vol. I: *Noi i Greci*, Torino.
Setton K.M. (1956), "The Byzantine background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society* 100, 1-76 (recogido en Id., *Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance,* London 1974).
Ševčenko I. (1951), "A new fragment of Sappho?", *Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S.,* 150-152.
— (1955), "Intellectual repercussions of the Council of Florence", *Church History* 24, 291323 (recogido en Ševčenko 1982a).
— (1961), "The decline of Byzantium seen through the eyes of its intellectuals", *DOP* 15, 169-186 (recogido en Ševčenko 1981a).
— (1962), *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos,* Bruxelles.
— (1971), "Théodore Métochite, Chora et les courants intellectuels de l'époque", en *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du Colloque organisé par l'Association internationale des études byzantines à Venise en septembre 1968,* Venezia 1971, 15-39 (recogido en P. A. Underwood (ed.), *The Kariye Djami,* vol. IV, New York, 1975, 17-91, y en Ševčenko 1982a).
— (1974), "Society and intellectual Life in the fourteenth century", en *Actes du XIVe Congrès int. des Études Byzantines (Bucarest 1971),* Bucuresti, vol. I, 69-92.
— (1979-80), "Constantinople viewed from the eastern provinces in the middle Byzantine period", en *Eucharisterion: Essays presented to O. Pritsak (Harvard Ukrainian Studies* 3-4) 712-747 (recogido en Ševčenko 1982a).
— (1980), "A shadow outline of virtue. The classical heritage of Greek Christian literature (second to seventh century)", en K. Weitzmann (ed.), *Age of spirituality: a symposium,* New York, 53-74.
— (1981a), *Society and intelectual life in late Byzantium*, London.
— (1981b), "Levels of style in Byzantine prose", *JÖB* 31.1, 309-312.
— (1982a), *Ideology, letters and culture in the Byzantine world,* London.
— (1982b), "Additional remarks", *JÖB* 32, 226-227.

— (1982c), "Storia letteraria", en A. Guillou, *La civiltà bizantina dal XII al XV secolo. Aspetti e problemi (Università degli Studi di Bari. Centro di studi bizantini. Corsi di studi III [1978])*, Roma, 111-188.
— (1984), "The Paleologan Renaissance", en Treadgold 1984, 144-171.
— (1987), "Byzantium and the Slavs", en *Byzantium and Europe. First International Byzantine Conference, Delphi 1985 European Cultural Center,* Athina, 101-114.
Ševčenko I. - Mango C. (1975), *Byzantine Books and Bookmen. Dumbarton Oak's Colloquium 1971*, Washington.
Sharf A. (1971), *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade,* London.
— (1995), "Jews in Byzantium", en Id., *Jews and other minorities in Byzantium*, Tel Aviv.
Shaw, M.R.B. (1963), *Chronicles of the crusades*, Harmondsworth.
Shaw St.J. (1991), *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York.
Sheldon-Williams I.P. (1967), "The Pseudo-Dionysius", en A. H. Armstrong, *The Cambridge History of later Greek and early medieval philosophy,* Cambridge, 457-472.
Shepard S. (1970), *El Pinciano y las teorías literarias del siglo de Oro,* Madrid.
Sicherl M. (1966), "Platonismus und Textüberlieferung", *JÖBG* 15, 201-229 (recogido en Harlfinger 1980a, 535-576).
Signes Codoñer J. (1995), *El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus. Análisis y comentario de los tres primeros libros de la Crónica,* Amsterdam.
— (2000), *Procopio de Cesarea, Historia secreta, Introducción, traducción y notas,* Madrid.
Silva L. (2004), "Vivir y viajar, hacerse uno y hacerse otro", en Peñate Rivero 2004, 33-43.
Simeonova L. (1996), "The short fuse: examples of diplomatic abuse in Byzantium and Bulgarian history", *Byz.Forsch.* 23, 55-73.
Simón Palmer J. (1993), *El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco*, Madrid.
— (1999), *Historias bizantinas de locura y santidad. Juan Mosco, El prado. Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el Loco*, Madrid 1999.
Simopoulos K. (1994), *Βασανιστήρια καὶ ἐξουσία ἀπό τήν ἑλληνορωμαϊκή ἀρχαιότητα, τό Βυζάντιο καί τήν Τουρκοκρατία ὡς τήν ἐποχή μας,* Athina.
Skinner Q. (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno,* vol. I: *El Renacimiento,* México.
Smet J. (1954), *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières,* Roma.
Smolak K. (1979), "Beobachtungen zu Darstellungsweise in der Homerzentonen", *JÖB* 28, 29-49.
— (1984), "Beiträge zur Erklärung der Metabole des Nonnos", *JÖB* 34, 1-14.
Smythe D.C. (2000) (ed.), *Strangers to themselves. The Byzantine outsider,* Oxford, 105-118.
Snell B. - Mette H. J. (1991), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen.
Solana M. (1941), *Historia de la Filosofía Española,* vol. II: *Época del Renacimiento,* Madrid.
Sopko, A.J. (1993), "Patristic methodology in late Byzantium", en Beaton - Roueché 1993, 158-168.
Sorabji R. (1990) (ed.), *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence,* Ithaca (NY).
Sotiroudis P. (1985), "Eine unbekante Monodie. Ein Werk des Johannes Dokeianos?", *JÖB* 35, 223-229.
Sourbin J. (2003), *Viajeros y bárbaros en la literatura*, Barcelona.
Southern R.W. (1970), *Western society and the Church in the Middle Ages,* Harmondsworth (Middlesex).
Soyter G. (1938), *Byzantinische Dichtung,* Athina.
Spadaro G. (1972), "Reminiscenze omeriche e sofoclee in Costantino Manassis", en *SG* 25, 212-218.
Spadaro M.D. (1975), "Note su Sclerena", *SG* 28, 351-372.

— (1996), "Chiesa d'Oriente e Chiesa d'Occidente sotto la dinastia dei Comneni", *Byz. Forsch.* 22, 79-97.
Speck P. (1974), *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel,* München.
— (1991), "Juliana Anicia, Konstantin der Grosse und die Polyeuktoskirche in Konstantinopel", *Poikila Byzantina* 11, 133-147.
Speyer W. (1971), *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung,* München.
Spidlik Th. (1978), *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique,* Roma.
Stach K. (1897). *De Philopatride dialogo Pseudo-Luciani dissertatio,* Krakow.
Stagl J. (1997), *A history of curiosity: the theory of travel 1550-1800* (Studies in Anthropology and History 13), Amsterdam.
— (2000), "*Ars apodemica*: voyages d'étude et art du voyage", en T. Klaniczay *et alii* (eds.), *L'époque de la Renaissance,* vol. IV: *Crises et essors nouveaux (1560-1610),* Budapest, 285-306.
Stamatopoulos K. - Mellas A. *et alii* (1990), *Κωνσταντινούπολη. Αναζητώντας τη Βασιλέουσα,* Athina.
Stander H.F. (1996), "The peacock in early Christian art and writing", en I. Ševčenko *et alii* (eds.), *Acts. XVIIIth International Congress of Byzantine Studies Moscow 1991,* vol. I: *Selected Papers: Main Communications,* Shepardstown (West Virg.), 286-294.
Starr J. (1939), *The Jews in the Byzantine Empire,* Athina.
Steenberghen F. van (1955), *Aristotle in the West: the origins of Latin aristotelianism,* Leuven.
Stefanescu N.I. (1960), "Los poetas líricos Píndaro y Baquílides en la obra de Clemente de Alejandría", *Orthodoxia* 12, 240-252.
Steinschneider M. (1956), *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts,* Graz.
Stenou K. (1980), *Images de l'Autre. La différence: du mythe au préjugé,* Paris.
Stinger Ch.L. (1977), *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance,* Albany (NY).
Stoneman R. (1987), *Land of lost gods. The search for classical Greece,* London.
Stremoukhoff D. (1953), "Moskow, the third Rome: sources of the doctrine", *Speculum* 28, 84-101.
Strittmayer A. (1964), "Liturgical Latinisms in a twelfth-century Greek euchology (Ottob. gr. 344)", *Miscellanea G. Mercati,* vol. III, Città del Vaticano, 41-64.
Stroheker K.F. (1965), "Das spanische Westgotenreich und Byzanz", recogido en Id., *Germanentum und Spätantike,* Zürich, 207-245.
Strohmaier G. (1980), "Homer in Bagdad", *ByzSlav* 41, 196-200.
Strube Chr. (1984), *Polyeuktoskirche und Hagia Sophia. Umbildung und Auflösung antiker Formen, Entstehen des Kämpferkapitels* (*Bayerische Akad. der Wiss. Phil.-hist. Klasse. Abh.* NF. Heft 92), München.
Sturm J. (1901), "Ein unbekanntes griechisches Idyll aus der Mitte des 15. Jh.", *BZ* 10, 433-452.
Sumner-Boyd H. - Freely J. (1972), *Strolling through Istanbul. A guide to the city,* London.
Sumption J. (1975), *Pilgrimage: an image of mediaeval religion,* Totowa (NJ).
Svoronos N. (1951), "Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionelle", *REB* 9, 106-142.
Tapkova-Zaimova V. (1968), "Quelques remarques sur les noms ethniques chez les auteurs byzantins", en J. Harrmatta (ed.), *Studien zur Geschichte und Philosophie des Alterturms,* Budapest 1968, 400-405 (recogido en Tapkova- Zaimova 1979).
— (1971), "L'idée impériale à Byzance et la tradition étatique bulgare", *Βυζαντινά* 3, 287-295 (recogido en Tapkova-Zaimova 1979).

— (1979), *Byzance et les Balkans à partir du VIe siècle. Les mouvements ethniques du VIe siècle,* London.
Tapkova-Zaimova V. - Miltenova A. (1989), "The problem of prophecies in Byzantine and Bulgarian literature", *Balkan Studies* 25, 499-510.
Taplin O. (1977), *The stagecraft of Aeschylus. The dramatic use of exits and entrances in Greek tragedy,* Oxford.
Tarán L. (1984), "Amicus Plato sed magis amica veritas: from Plato and Aristotle to Cervantes", *Antike und Abendland* 30, 93-124.
Tatakis B. (1952), *Filosofía bizantina,* Buenos Aires 1952.
Tate R.B. (1970), *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV,* Madrid.
Taviani P.E. (1983), *Cristóbal Colón, génesis del gran descubrimiento,* Barcelona.
Taylor B. (2004), "Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa", en Allen 2004, 221-234.
Taylor H.O. (1919), *The medieval mind. A history of the development of thought and emotion in the Middle Ages,* vol. II, New York.
Terebessy A.B. (1944), *Traslatio latina sancti Maximi Confessoris (De caritate ad Elpidium) saeculo XII in Hungaria confecta,* Budapest.
Théry G. (1931), "Scot Érigène traducteur de Denys", *Bulletin Du Cange. Archivum Latinitatis Medii Aevi* 6, 185-278.
— (1932), *Études dionysiennes,* vol. I: *Hilduin traducteur de Dénys,* Paris.
— (1939), "Thomas Gallus, aperçu biographique", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 12, 141-208.
— (1948), "Jean Sarrazin traducteur de Scot Érigène", en *Studia mediaevalia in honorem admodum reverenda patris Raymundi Josephi Martin,* Bruges, 359-381.
Thompson E.A. (1971), *Los godos en España,* Madrid.
Thomson J. (1966), "Manuel Chrysoloras and the early Italian Renaissance", *GRBS* 7, 63-82.
Tierney J.J. (1958), "Ancient dramatic theory and its survival in the *Apologia mimorum* of Choricius of Gaza", Ἑλληνικά 9, 259-274.
Tiftixoglou V. (1977), "Die griechische Anthologie in zwei Gedichten des Johannes Chortasmenos", *BZ* 70, 2-21.
Tihon A. (1994), "La astronomía en el mundo bizantino", en A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y astrología de los orígenes al renacimiento,* Madrid, 211-236.
Timpanaro S. (1963), *La genesi del metodo del Lachmann,* Firenze.
Tinnefeld F. (1971), *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie,* München.
— (1977), *Die frühbyzantinische Gesellschaft: Struktur, Gegensätze, Spannungen,* München.
Todorov T. (1978), *Les genres du discours,* Paris.
Tomadakis N.B. (1971), "Ἡ δῆθεν «Μεγάλη Σιγή» τῶν γραμμάτων ἐν Βυζαντίῳ (650-850)", *EEBS* 38, 5-26.
— (1972), "Omero nell'epistolografia bizantina", en *Studi classici in onore di Quinto Cataudella,* vol. I, Catania, 53-57.
— (1974), "Romanos Melodus and the Greek tragedians", en J.L. Heller (ed.), *Serta Turvniana. Studies in Greek literature and palaeography in honor of A. Turyn,* Urbana, Chicago - London, 401-409.
Tomlinson R. (1992), *From Mycenae to Constantinople. The evolution of the ancient city,* London - New York.
Topping P. (1963), "Greek manuscript 1 (the works of Ioannes Dokeianos) of the University of Pennsylvania Library", *The Library Chronicle* 29, 1-15.
Torrance Th.F. (1985), *Theological dialogue between Orthodox and Reformed Churches,* Edinburgh - London.

Tosi R. (1977), "Una ignota citazione soloniana", *QUCC* 25, 29.
Toso Fei A. (2002), *Leggende veneziane e storie di fantasmi. Guida ai luoghi misteriosi di Venezia,* Treviso.
Touati H. (2000), *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée,* Paris.
Toy S. (1930), *The castles of the Bosphorus,* Oxford.
Trapp E. (1966), *Manuel II Palaiologos. Dialoge mit einem "Perser",* Wien.
Treadgold W. (1984), "The Macedonian Renaissance", en Id. (ed.), *Renaissances before the Renaissance. Cultural revivals of late Antiquity and the Middle Ages,* Stanford, 74-98.
— (1997), *A history of the Byzantine state and society,* Stanford.
Tregaskis H. (1979), *Beyond the Grand Tour. The Levant lunatics,* London.
Treu K. (1969), "Überlieferungs- und Editionsprobleme der Patristik", *Svensk exegetisk årsbok* 34, 186-200 (recogido en Harlfinger 1980a).
Trinkaus Ch. (1995), *In our image and likeness,* Notre Dame (Indiana), 2 vols.
Trypanis C.A. (1981), *Greek poetry from Homer to Seferis,* London - Boston.
Tsigakou F.-M. (1985), *Redescubrimiento de Grecia. Viajeros y pintores del Romanticismo,* Barcelona.
Tuilier A. (1968), *Recherches critiques sur la tradition du texte d'Euripide,* Paris.
— (1969), *Grégoire de Nazianze. La passion du Christ. Tragédie,* Paris.
Turner C.J. (1964), "Pages from late Byzantine philosophy of history", *BZ* 57, 346-373.
Turner T. (2000) (ed.), *Encyclopedia of Italian Renaissance and Mannerist art,* London.
Underwood P.A. (1975) (ed.), *The Kariye Djami,* New York.
Urbansky A. (1968), *Byzantium and the Danube frontier,* New York.
Urriza P. (1942), *La preclara Facultad de Artes y de Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro,* Madrid.
Vacalopoulos A.E. (1961-86), Ἱστορία τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, Thessalonike, 2 vols..
— (1968), "Byzantinism and Hellenism: remarks on the racial origin and the intellectual continuity of the Greek nation", *Balkan Studies* 9, 101-126.
Vaio J. (1977), "A new manuscript of Babrius: fact or fable?", *Illinois Classical Studies* 2, 173-183.
Valero Garrido J. (1983), *Poema e historia de Belisario,* Barcelona.
Vallejo Girvés M. (1993), *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea,* Alcalá de Henares.
— (1996a), "*Commentiolus magister militiae Spaniae missus a Mauricio Augusto contra hostes barbaros*", *Romanobarbarica* 14, 289-306.
— (1996b), "The treatise between Justinian and Athanagild and the legality of the Byzantine possesions on the Iberian peninsule", *Byz* 86, 208-218.
Vallvé Bermejo J. (1989), *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica,* Madrid.
Valoriani S. (1953), "Massimo Planude traduttore del *De Trinitate* di S. Agostino", en *Atti dell' VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini (Palermo 1951),* vol. I, Roma, 234.
Varela C. (1982), *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos,* Madrid.
Varii auctores (1975), *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo* (Settimane di Studio del CISAM 22), Spoleto.
Varii auctores (1982), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: définition, critique et exploitation,* Louvain-la-Neuve.
Vásáry I. (2005), *Cumans and Tatars: oriental military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365,* Cambridge.
Vasiliev A.A. (1930), "Quelques remarques sur les voyageurs du Moyen Âge à Constantinople", en *Mélanges Charles Diehl,* vol. I, Paris, 293-298.

— (1932), "Pero Tafur an Spanish traveler of the fifteenth century and his visit to Constantinople, Trebizond, and Italy", *Byz* 7, 75-122.
— (1942-43), "Medieval ideas of the end of the world: West and East", *Byz* 16, 462-502.
— (1946), *Historia del Imperio Bizantino,* Barcelona.
Vasoli C. (1986), "De Pierre de la Ramée à François Patrizi. Thèmes et raison de la polémique autour d'Aristote", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986) 87-100.
Vázquez Buján M.E. (1986), "Diez años de estudios sobre las antiguas traducciones latinas de Hipócrates", *Euphrosyne* 14, 147-152.
Vega M.J. (2002), *Los libros de prodigios en el Renacimiento*, Barcelona.
Veiga F. (1995), *La trampa balcánica. Una crisis europea de fin de siglo,* Barcelona.
Velázquez I. (2001), "Magia y conjuros en el mundo romano: las defixiones", en R. Teja (ed.), *Profecía, magia* y *adivinación en las religiones antiguas (XIV Seminario sobre Historia del Monacato… 2000)* (Codex Aquilarensis 17), Aguilar de Campoo (Palencia), 145-161.
Ven P. van den (1902), "Vie de S. Jean le Psychaite", *Le Muséon* 3, 97-125.
Venegas A. (1682), *Agonía del tránsito de la muerte*, Barcelona.
Vernant J.P. (1962), *Les origines de la pensée grecque,* Paris.
Vernet A. (1961), "Les manuscrits grecs de Jean de Raguse (†1443)", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 61, 75-108.
Vernet Giness J. (1975), *Historia de la ciencia española,* Madrid.
Verpeaux J. (1952), "Byzance el l'Humanisme (position du problème)", *Bulletin de la Association Guillaume Budé*, 25-38.
Viansino G. (1967), *Agazia scholastico. Epigrammi. Testo, traduzione e commento,* Milano.
Vickers B. (1990) (ed.), *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento,* Madrid.
Villa G. (1952), "Osservazioni sulla cultura greca di S. Agostino", *Bolletino Storico Agustiniano* 28, 19-21.
Villoro L. (1992), *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento,* México 1992.
Vin J.P.A. van der (1980), *Travellers to Greece and Constantinople: ancient monuments and old traditions in medieval travellers tales*, Leuven, 2 vols.
Vives J.L. (1948), *De prima philosophia, trad. L. Riber*, Madrid 1948.
Vives J. (1969), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda. Edición y estudio,* Barcelona.
Vogel C.J. de (1985), "Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?", *Vigiliae Christianae* 39, 1-62.
Voigt G. (1859), *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlin, 2 vols.
Volpe Cacciatore P. (1979-80), "Osservazioni sulla Parafrasi del *Vangelo di Giovanni* di Nonno di Panopoli", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli* 32, 41-49.
— (1980), *Sulla Parafrasi di Giovanni di Nonno di Panopoli,* Salerno.
— (1982), "L'epigramma come testo letterario d'uso strumentale", *JÖB* 32.3, 11-19.
Vorgrimler H. (1987), *Doctrina teológica de Dios,* Salamanca.
Vryonis Jr Sp. (1978), "Recent scholarship on continuity and discontinuity of culture: classical Greeks, Byzantine Greeks, modern Greeks", en Sp. Vryonis Jr (ed.), *The past in medieval and modern Greek culture,* Malibu, 237-256.
— (1980), "Travelers as a source for the societies of the Middle East: 900-1600", en A.E. Laiou-Thomadakis (ed.), *Charanis Studies. Essays in honor of Peter Charanis,* New Brunswick (NJ), 284-311.
— (1988), "The Byzantine legacy in folk life and tradition in the Balkans", en L. Clucas (ed.), *The Byzantine legacy in Eastern Europe*, Boulder (Colorado), 107-145.

Wade Labarge M. (1992), *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*, Madrid.
Wagner M.M. (1948), "A chapter in Byzantine epistolography. The letters of Theodoret of Cyrus", *DOP* 4, 121-181.
Wainwright A.H. (1976), *La Trinidad en el Nuevo Testamento,* Salamanca.
Walker St.L. (1994), *Indians of the American Southwest,* Flagstaff (Arizona).
Walters C. (1975), "Rising on a shield in Byzantine iconography", *REB* 33, 133-175.
Walther R. (1976), "Zur Hadesfahrt des Mazaris", *JÖB* 25, 195-206.
Walz, Chr. (1832-36), *Rhetores Graeci*, Stuttgart - Tübingen.
Warburg A. (2005), "Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero", en Id., *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia de la cultura del Renacimiento europeo*, Madrid, 445-511.
Ware Th. (1993), *The Orthodox Church,* Harmondsworth (Middlesex).
Weber A. (1945), *Historia de la cultura,* México 1945.
Weiss G. (1977), "Antike und Byzanz. Die Kontinuität der Gesellschaftstruktur", *Historische Zeitschrift* 224, 529-560.
Weiss R. (1966), "Le origini franco-bizantine della medaglia italiana del Rinascimento", en V. Branca (ed.), *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento,* Firenze, 339-350 (recogido en Weiss 1977).
— (1975), "Learning and education in Western Europe from 1470 to 1520", en D. Hay (ed.), *The New Cambridge Modern History,* vol. I: *The Renaissance 1493-1520,* Cambridge, 95-126.
— (1977), *Medieval and humanist Greek. Collected essays,* Padova.
Weitzmann K. (1981), *Classical heritage in Byzantine and Near Eastern art,* London.
Wellas M.B. (1983), *Griechisches aus dem Umkreis Kaiser Friedrichs II.*, München.
Wessels A (1995), *Arab and Christian? Christians in the Middle East*, Kampen.
West M.L. (1986), "Further echoes and imitations of the Hesiodic poems", *Philologus* 130, 1-7.
Westerink L.G. (1968), *Arethae Scripta Minora,* Leipzig.
White A.D. (1896), *History of the warfare of science with theology,* New York.
Wilamowitz U. von (1905), "De fragmentis Pindaricis apud Theodorum Metochitam servatis", *Hermes* 40, 129 ss. (recogido en *Kleine Schriften*, vol. IV, Berlin 1962, 183-184).
Williams D. (1996), *Deformed discourse. The function of the monster in mediaeval thought and literature*, Exeter, Devon.
Wilson N. G. (1970), "The Church and classical studies in Byzantium", *Antike und Abendland* 16, 68-77.
—(1975), *Saint Basil on Greek literature,* London.
— (1978), "A Byzantine miscellany: MS Barocci 131 described", *JÖB* 27, 157-179.
— (1983a), *Scholars of Byzantium*, London.
— (1983b), "A mysterious Byzantine scriptorium: Ioannikios and his Colleagues", *Scrittura e Civiltà* 7, 161-176.
— (1984), "The Relation of text and commentary in Greek nooks", en *Il libro e il Testo. Atti del convegno internazionale, Urbino… 1982*, Urbino, 103-110.
— (1986), "New light on Burgundio of Pisa", *SIFC* 4, 113-118.
— (1988), "Le biblioteche nel mondo bizantino", en Cavallo 1988, 79-111.
— (1993), *From Byzantium to Italy. Greek studies in the Italian Renaissance*, London.
— (1994), *Filólogos bizantinos. Vida intelectual y educación en Bizancio*, Madrid (trad. esp. de Wilson 1983a).
Wirth P. (1963), "Neue Spuren eines Sapphobruchstückes" *Hermes* 91, 115-117.
— (1965), "Zum Geschichtsbild Kaiser Johannes' VII. Palaiologos", *Byz* 35, 592-600.

— (1966) (ed.), *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag,* Heidelberg.
Wolfson H.A. (1978), *La filosofia dei Padri della Chiesa,* vol. I: *Spirito, Trinita, Incarnazione,* Brescia.
Wolfzettel F. (2005), "Relato de viaje y estructura mítica", en Romero Tobar - Almarcegui Elduayen 2005, 10-24.
Woodhouse C.M. (1986), *George Gemistos Plethon. The last of the Hellenes,* Oxford.
Wrede H. (1966), "Zur Errichtung des Theodosiusobelisken in Istanbul", *Istanbuler Mitteilungen* 16, 178-198.
Wyss B. (1949-50), "Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts", *Museum Helveticum* 6, 177-210.
Yates F. (1981), "Shakespeare y la tradición platónica", recogido en F. Yates, *Ensayos reunidos II. Renacimiento y Reforma: La contribución italiana,* México, 262-279.
Yérasimos St. (1990), *Légendes d'empire. La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris.
— (1991), *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIVe-XVIe siècles). Bibliographie. Itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara.
— (1992), "Apocalypses constantinopolitaines", *Critique* 48, 609-624.
Ynduráin D. (1994), *Humanismo y Renacimiento en España,* Madrid.
Zacher C.K. (1976), *Curiosity and pilgrimage: the literature of discovery in fourteenth-century England*, Baltimore.
Zakythinos D.A. (1971), "Etats-Sociétés-Cultures. En guise d'introduction", en *Art et société à Byzance sous les Paléologues: actes du colloque organisé par l'Association internationale des études byzantines à Venise en septembre 1968,* Venezia, 3-12 (recogido en Zakythinos 1973).
— (1973), *Byzance: État-Société-Economies,* London.
Zanini E. (1994), *Introduzione all'archeologia bizantina*, Roma.
Zeegers-van der Vorst N. (1972), *Les citations des poètes chez les apologistes chrétiens du II siècle,* Louvain.

Zernov N. (1962), *Cristianismo oriental. Orígenes y desarrollo de la Iglesia ortodoxa occidental*, Madrid.
Zubiri X. (1948), *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid.
Zucchetta E. (1990), "L'antico nella decorazione scultorea del portale centrale della basilica marciana", en Gargan *et alii* 1990, 165-169.
Zuntz G. (1965), *An inquiry into the transmission of the plays of Euripides,* Cambridge.

TABULA GRATULATORIA

Se incluyen en esta lista todos los colegas y amigos del profesor Antonio Bravo que con su aportación han contribuido a la publicación del presente volumen. Han colaborado asimismo los Departamentos de Filología Griega de la UCM y de la Universidad de Murcia.

Alía Alberca, Marisa
Alvar Ezquerra, Antonio
Álvarez Morán, María Consuelo
Álvarez-Pedrosa, Juan Antonio
Amengual Batle, Josep
Bádenas de la Peña, Pedro
Baranda Leturio, Consuelo
Barrio Vega, Marisa del
Bautista Ruiz, Hilario
Bernabé Pajares, Alberto
Boned Colera, Pilar
Bonmatí Sánchez, Virginia
Caballero Sánchez, Paula
Caballero Sánchez, Raúl
Caerols, José Joaquín
Calderón Dorda, Esteban
Calvo Martínez, José Luis
Callejas Berdonés, María Teresa
Castejón Luque, Fernando
Cavallero, Pablo
Crespo Güemes, Emilio
Cruz Andreotti, Gonzalo
Cuenca, Luis Alberto de
Durán Bueso, Luis
Elvira Barba, Miguel Ángel
Espigares Pinilla, Antonio
Fernández Jiménez, Francisco María
Flores Gómez, Esperanza
Fogue Jabonero, María Jesús
Gangutia Elícegui, Elvira
García Bueno, Carmen
García Gual, Carlos
García Romero, Fernando
García Teijeiro, Manuel
Gómez Espelosín, Francisco Javier
Guzmán Guerra, Antonio
Hernández de la Fuente, David
Hernández Muñoz, Felipe
Hoz Bravo, Jesús Javier de
Iriarte Goñi, Ana
Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel
Latorre Broto, Eva
López Fonseca, Antonio
Lorenzo Lorenzo, Juan
Lucas de Dios, Jose María
Lisi Bereterbide, Francisco
Luján Martínez, Eugenio
Marcos Hierro, Ernest
Marín Casal, Guillermo
Martín Mencía, Concepción
Martínez García, Óscar
Martínez Hernández, Marcos
Martínez Manzano, Teresa
Martínez Pastor, Marcelo
Molina Marín, Antonio Ignacio
Morfakidis, Moschos
Motos Guirao, Encarnación
Moure Casas, Ana María

Moya del Baño, Francisca
Ortolá Salas, Francisco Javier
Otón Sobrino, Enrique
Pabón, Carmen Teresa
Pérez Jiménez, Aurelio
Pérez Martín, Inmaculada
Piñero Sáinz, Antonio
Piñero Torre, Félix
Polo Arrondo, Jesús
Pòrtulas, Jaume
Ramírez de Verger, Antonio
Ramos Jurado, Enrique
Rodríguez Somolinos, Helena
Santana Henríquez, Germán
Santos Marinas, Enrique
Sanz Morales, Manuel
Signes Codoñer, Juan
Suárez de la Torre, Emilio
Torres Guerra, José Bernardino
Vallejo Girvés, Margarita
Valverde Sánchez, Mariano
Vespignani, Giorgio
Villa, Jesús de la
Vizcaíno Sánchez, Jaime
Zapata Ferrer, Almudena

MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES

Suscríbase gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com

Y benefíciese de nuestras ofertas semanales